۱- تعلیقات بر کلام

۲- رساله در حجیت [illegible] عصمت الله بخاری

بملغ [illegible] از قاری عباد الله جاروفروش

سی قروش [illegible] گرفتیم

والکنایة ذکر عبارة … و ذکر الملزوم
و ارادة اللازم و المجاز عبارة
عن ذکر الملزوم و ارادة اللازم

تفاوت میان … و …

ولو قيل ان الابتداء بالتسمية ليس الابتداء باسم الله بل لان الباء والاسم ليس شيء منهما من اسماء الله تعالى قلنا ان لفظ الاسم مضاف الى الله يراد به المسمى فذكر الاسم ههنا لكن لا لخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا ليدل على ان التبرك بجميع الاسماء لانه مشتمل على اسماء الله تعالى كلها ولئلا يتوهم اختصاصه باسم دون اسم واما الباء فهو وسيلة الى ذكره فكانه من تتمته منه رحمه

وفي تعليق الحمد للذات او للاسم للمفهوم الدال على الاستحقاق اشعار الى ان الاستحقاق الذاتي والاستحقاق الوصفي والاستحقاق الذاتي هو الاستحقاق للذات للبحث من غيره مدخلية الوصف وملاحظته وقد يفسر الاستحقاق باعتبار جميع الصفات الكمالية وتعقل الاستحقاق الذاتي بالمعنى الاول الاتم لصعوبة تدبر منه رحمه الله

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله الحمد لله اردف التسمية بالتحميد لان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يبدأ بهما لما ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجزم ومعنى بدء الشيء بالشيء والابتداء به جعل ما يبدأ به سابقا على غيره في كونه متعلقا للامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في بدء القراءة باسم الله فان اول ما يتعلق به القراءة هو اسم الله او جعله سابقا على الامر الذي اعتبر الابتداء ابتداء له كما في ركوب الرجل باسم الله فان اسم الله سابق على الركوب الاتحادي ولهذا توهم التعارض بين ظاهر الحديثين اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر

وقد يقال ان الاخذ بطريق الحقيقة ينافي ما اتفق عليه من ترجيح حمل الباء على الملابسة على الحمل على الاستعانة ثم ان الاولى ان يقدر مصاحبا للاسم فرحم انشا البعض وهو الثاني منه رحمه

واجيب عنه بوجوه احدها حمل الابتداء على الابتداء العرفي الممتد من حين الاخذ في التصنيف مثلا الى الشروع في البحث واجاب الفاضل المحشي حمل الباء على الملابسة بان الملابسة تعم وقوع الابتداء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزءا او يذكر الآخر قبله بدون الفصل فيكون الابتداء ان تلبس بهما تم كلامه ورد بوجوه الاول ان الباء الملابسة يستدعي تلبس فاعل الفعل الذي هو في حيزه او مفعوله بالمجرور بها حال تلبثه بذلك الفعل ومن البين المكشوف ان ذلك يأبى وقوع الابتداء بالمجرور بها على وجه الجزئية والثاني ان كل واحد من التسمية والتحميد امر زماني فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر زمانا فلا يتصور ان يكون الابتداء ان تلبس بهما معا غير ان يجعل الابتداء امرا عرفيا فيرجع الى الجواب الاول والثالث ان الابتداء على وجه الجزئية لا يتصور في اكثر الصور كالذبح والاكل ولا يبعد كل البعد ان يجاب عنه بحمل الابتداء على الحقيقي بناء على ان الابتداء باسم الذات المستجمع على الصفات الكلية يتحقق الابتداء بالتحميد الا حقيقة او هو … تفصيلا لاظهار الصفات الكمالية وكلا منهما الى …

واستفاد التفرد والكمال الصفات دون النفس مالا يخفى ان اشعار للاشتراك المعنوي لما هو مشهور ويحتمل ان يراد بكمال الصفات كمالها في نفسها بحيث لم يشارك غيره في نفس الصفات الا بحسب الاشتراك اللفظي كما ذهب اليه ارباب التحقيق منه

ان التغاير الاعتباري كاف في فرد وحدة شئ الا بد اشتهر بحمل بهما ومما ينبغي ان يعلم انه لا بد ان يخصص الطلب المستفاد من الحمد بمقتضى الدليل الشرعي قبيحا من قوله بجلال ذاته اي عظمته يقال جل فلان اذا عظم قدره ولعل التفرد بالتنزه عن سمات النقصان والصفات السلبية بناء على انه في غاية التعظيم ومعنى التوحد التفرد والامتياز وعدم شركة الغير له في صفة الجلال وقد يقال التفرد بالجلال المضاف لذاته تعالى بالكمال اذ كل شخص متفرد بالصفة المختصة به ولا يتجاوز غيره لامتناع قيام الصفة الواحدة بالشخص بالمحلين وقد يجاب عنه بان الاضافة لقصد التعظيم دون التخصيص كما يقتضيه المقام والقول بان قوله بجلال ذاته على نهج حصول الصورة ليس على ما ينبغي كما لا يخفى قوله وكمال صفاته الظاهر انه اراد بالصفات الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وكمالها ووحدتها وبقائها وعدم تناهيها ومن البين المكشوف ان صفات غيره تعالى خالية عن تلك الكمال فيكون متفردا بنفس الصفات قوله المتقدس في نعوت الجبروت التقدس التنزه والجبروت مبالغة في الجبر وهو القهر كما ان الملكوت مبالغة في الملك يعني اراد ان حمل على المعنى

اعلم ان الفرق بين الحجة والبينة انما هو بحسب الاعتبار لانه يثبت به الدعوى من حيث الافادة والبيان يسمى بينة ومن حيث الغلبة على الخصم يسمى حجة لكن يعرف ان الدلالة في امر التأييد والاثبات بالبينات والحجج وبالعكس منه

على المعنى المصدري والاول محمول على الصفات الفعلية على ما يستدعيه حمل الصفات على الثبوتية والجلال على السلبية ولنعوت الجبروت الخلق والايجاد والترزيق وغير ذلك من الصفات الفعلية ويحتمل ان يكون منها اضافة صفات الذات الى وصفها لكمالها في تلك الصفة كانها نفس الجبروت فاضيف ما لها اليها قصد المبالغة ويحتمل ان يكون بيانية وفيه مبالغة ايضا لا يخفى قوله عن شوائب النقص الشوب الخلط والسمت العلامة قوله والصلوة لما كان لنبينا عليه الصلوة والسلام نعمة لنا الى سواء الطريق حتى لا يمكن احصاؤها كما ان النعمة لله تعالى لا يتصور استقصاؤها قرن الصلوة عليه بالتحميد عليه تعالى امتثالا لامره وقضاء لبعض حقوقه قوله المؤيد بساطع حجة ان طلع الهلال بمعنى ظهر الصبح اذا ارتفع اراد بالاول آيات القرآن وبالثاني ما عداها من سوائر المعجزات او بالاول لعله ويحتمل عطف التفسير والمراد بالجميع ادلة النبوة دون الالوهية في المناسب كون الضمير للنبي عليه السلام فيما ذكره الفاضل المحشي والا ولى كون الضمير لله تعالى ان آية نبينا عليه السلام اعظم في آيات سائر الانبياء عليهم السلام على ما ينبغي والرضوان مجرد تم كلامه

كون المضمر فقد تعالى يفيد باادعائه وان كان الامر كذلك
في نفس الامر اذ اثبات ساير الانبياء عليهم الصلوة والسلام
انما هو بحجج الله تعالى وليس من عند انفسهم قوله وعلى آله واصحابه
وهما يستعملان استعمال المترادفين وقد يخص الاول باهل البيت
وطال كان الآل والاصحاب مثواني لهذه تعالى عليهم اجمعين من
مشاركين له في اعلاء الشرع في هذا اليسا بابلاغ كثير بعثته وحفظها
ارودهم اياه ومتبعهم في التصلية واليه اشار بقوله هداة
قوله طريق الحق الى اضافة يحتمل وجوها واعلم ان الشيخ ضمنه
خطبة كتابه اشارة الى مقاصد الفن على الوجه الذي ورد فيه
مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال
وقد نقش فيه بان الامور المذكورة مطردة في
اوايل جميع الكتب من كل فن من العلوم الاسلامية فلا يتحقق
الاشارة بمجرد ذكرها من غير مزيد اختصاص به قوله وبعد فان
مبنى هذا الفاء اما على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق او
على العطف القصة على القصة والعامل في الظرف ما فهم من السياق
اعني اقول او على تقدير اما في نظم الكلام والفاء قرينة لوجودها
والواو مزيدة بعد الحذف كقوله تعالى قوله مبنى علم الشرايع

علم الشرايع والاحكام اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور
الشرع والشريعة ولا الاحكام والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى
لعباده اي اظهره ويطلق على الطريقة المحمدية الثابتة من النبي عليه
السلام بعمومها والاحكام الشرعية في الفروع قوله واساس
قواعد عقايد الاسلام الفرعية عند جمع الاعتقادات التي
يقصد بها نفس الاعتقاد وهي المحل والاسلام هو الدين المنسوب
الى نبينا عليه الصلوة والسلام وهو وضع الهي سايق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والمراد بالفروع عدا اما الكتاب والسنة
لان العقايد ما لم يستنبط منهما لم يعتقد بها وهما يتوقفان على مسايل
الكلامية اذ لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يتصور الكتاب والسنة
فالمسايل الكلامية من حيث الاعتقاد موقوفة عليهما وهما يتوقفان
عليها من حيث الذات ولا شك انه موقوف عليه من حيث الذات
اقوى مما هو موقوف عليه من حيث الوصف ولهذا جعل علم الكلام رئيس الشرعي
والشريعة دون العكس فقد يجعل الفروع عبارة عن مسائل غير مسائل
الكلامية لانه يصح بالترتيب الشطر الاول وغيره منها لا بل الاصولية
اذ استنباط العقايد من الكتاب والسنة يعتقد بها موقوف على
علم مسايل الاصولية كي يتوقف استنباط مسايل الفرعية العملية

وقد يراد بالفروع عند الاصولية
الكتبية وبالاساس الكتاب والسنة
وبالعقايد مسايل الكلامية وبعطف الاحكام
على علم الشرايع منه

منهما عليهما وبهما بل الاصول يتوقف على علم الكلام لما مر آنفا
وفيه تردد والظاهر عدم التوقف وقد يراد بالقواعد المسايل
الكلامية وبالعقايد الفروع الظنية المندرجة تحت النظرية وبالادلة
الكتاب والسنة والقياس والاجماع قوله واسس اه اي علم الشرايع وفيه
بعد كما لا يخفى قال الفاضل المحشي ويمكن ان يقال اساس العقايد
ادلتها التفصيلية وهي تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر
جزء منه على ما هو مختار بعض ولا يخفى ما في ان هذا لا يفيد تقدم
علم الكلام على علم الاصول اذ ليس مباحث النظر جزء من الكلام والكلام في وجه
الكلام مطلقا بل الانسب ان يكون في مدح الكلام اذ بعض منهم وايضا
ان المباحث في هذا الجزء ما يعرض المبادي دون تحصيل انفسها
او على العلوم ما بين فيه انفسها دون ما يعرضها والاظهر كونه
المنطق اعلى من العلم الآخر ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره
في بعض تصانيفه بل نقول هذا في الحقيقة جعل او في العلوم
الفلسفية على العلوم الاسلامية ورئيسها ذو مباحث النظر نفس المنطق
غير انهم جعلوا المنطق جزء من علم الكلام لئلا يحتاج اشرف العلوم
الاسلامية الى الخارج عنه ومن البين ان مجرد جعله جزء منه لا يخرجه
عن هذه الحيثية وايضا يلزم منه كون علم الاصول ايضا رئيس العلم اذ

او مباحث النظر جزء منه عند الشيخ ابن الحاجب بل كون ضعف
العلوم اشرفها اذ استنباط بعض المسايل الكلامية موقوف على
على العلوم العربية فليتامل قوله المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات
الاوهام في قبس لحين الماء الغياهب جمع الغيهب وهو ما اشتد سواده
ووجه تخصيص الغيهب بالشك في جعل الشك على الوهم اذ الشك
اقرب من العلم لتساوي الطرفين بخلاف الوهم اذ هو في المرجوح
والشك والوهم كناية عن العقايد الفاسدة المتفق وقد قربا وبعدا الى
حد اليقين اوعن مرتبة التقليد اذ به يترقى من مرتبة التقليد الى
مرتبة التحقيق والتفتيش قوله وان المختصر شروع في مدح ما قصد
شرحه بعد الفراغ عن مدح الفن قوله الهمام وهو الملك المعظم الساري
الى نفاذ حكمه ورأيه فيما بين على الاسلام والتقياد لهم اياه في كل ما
استقر رأيه به قوله نجم الملة والدين فهما متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار اذ الوضع الالهي الذي مر ذكره دين من حيث انه
يطاع وينقاد ويجهله من حيث انه يجمع عليه وقيل من حيث انه
يملي ويكتب وشرع من حيث انه اظهره الشارع وناموس من حيث
انه اوحى الله تعالى الى الانبياء عليهم السلام بواسطة الملك
سمي بالناموس قوله في دار السلام اي الجنة سميت بها

اما لسلامته اللسان من كل آفة وبلية او لجر البعض بعضا منها بالسلام
او لانه اسم من اسماء الله تعالى اضيف اليه تشريفا ونظيره [illegible] ان يراد
بها المعنى الاضافي **قوله** على غرر الفرائد الغرر جمع الغرة بالضم وهي في
الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه
الفرائد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة وفرائد الدرر كما [illegible] **قوله**
في ضمن فصول من الالفاظ الدالة على المعاني المحققة منها [illegible]
وتلك الامثلة الفاظ باعتبار الدلالة عليها قواعد الدين **قوله**
وانشاء النصوص عطف على قوله في ضمن فصول من الالفاظ التي هي
قطعية الدلالة على معانيها المقصودة منها وتلك الالفاظ باعتبار
الدلالة لينبغي ان يتقن اى مسائل المتقنة جواهر وفصوص
الى خيار وفص الخاتم [illegible] وخلاصته والظاهر انه اراد بالفصول
والنصوص عبارات المختصر ويحتمل ان يراد بها الكلمات و[illegible]
او البراهين القطعية **قوله** فجاءت [illegible] بالفاظ اشار الى ان
الباء للسببية مجاز فيها **قوله** طاويا كشح المقال حال من فاعل
في اخره وكذا قوله متجافيا فيها الكشح [illegible] الطي القطع وهو
كناية عن الاعراض عن الاطالة والاملال **قوله** منتهى فيما من
طرفي الاقتصاد والتجافي البعد والاقتصاد التوسط

والتوسط والطرفين عبارة عن الاطناب وهو الزيادة على قدر
ما يتضح به المراد والاخلال وهو النقصان عن القدر المذكور والا
والاطناب والاخلال بالجر بدل عن الطرفين وبالرفع خبر مبتداء
المحذوف ويحتمل النصب بالفعل المقدر **قوله** وهو جدير بالقبول او
قال الفاضل المحشي ره اشار في بعض كتبه هذا العطف بان جملة الثانية
انشائية فلا يعطف على الاولى الاخبارية وكذا على جدير باعتبار
تضمنه معنى يحسن لانه خبر ايضا تم كلامه قوله وكذا جدير اذ يراد
به ان عطف بجملة على مفرد وان صح باعتبار تضمنه معنى يحسن لا
لكنه في حال عطف الانشاء على الاخبار ورد بان مقصود الشارح
ثم ليس ترد والقدح في التركيب لتحقيق نوع العطف وتبيين [illegible]
التركيب ان كان ظاهر عبارته ناظرا اليه او نقيل عنه في حواشيه
هكذا المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض وايضا ان مقصود الشارح
رد هذا التركيب مطلقا كيف وقد اشار في شرح الكشاف عند [illegible]
على قوله تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا الاية الى جواز
عطف الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام واى جهة مقصود
هو الرد والقدح الزاما على الخصم لانه لا يسلم صحة مثل هذا التركيب
قوله وعلم ان احكام الشرع اى ماخوذة من الشرع كالكتاب [illegible]

والسنة والاجماع سواء كان ذلك الاخذ لاجل الاعتقاد
من غير ان يتوقف اثباته عليه ويستقل العقل في اثباته
كاكثر مسائل الكلامية او لاجل الاثبات بان لا يستقل العقل
في اثباته ولا يكون له طريق اثبات سوى الشرع كمسائل الحكمية
في علم الفقه وانما قلنا كاكثر مسائل الكلامية لان البعض منها
كمسئلة الرؤية والحشر الجسماني وما يتعلق به من مسئلة السمع
والبصر ونظائرها عند البعض مما لا طريق له سوى الشرع
ولهذا لم يثبته الحكماء واعلم ان الحكم في العرف قد يطلق على
اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا وفي اصطلاح المنطقيين
على ادراك النسبة وعلى النسبة الحكمية وقوعها او لا وفي
وفي الاصطلاح الاصوليين خطاب الله المتعلق بفعل
المكلفين بالاقتضاء او التخيير والاقرب هو الاول ثم
واما الحس فقال الفاضل المحشي انه عبر ... لانه و
وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فيما يتعلق
بالوجوب واخواته ثم كلامه وفي لزوم ما ادعى نزوعه بل
قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل اراد بالعمل فعل المكلف
وبالكيفية الاحوال والاعراض الذاتية المبحوث عنها في علم الفقه او

او يصحح العمل والاتيان به على وجه امر به الشارع وانما زيد
لفظ الكيفية ولم يقتصر على العمل كما اقتصر عليه في شرح بعض
دلالة وارشاد على ان تعلق الاحكام بالعمل من حيث الـ
الكيفية دون العمل لانه من قبيل تعلق العلم بالمعلوم او النسبة
بالطرفين او باحدهما او من قبيل تعلق الاصل بالفرع او
بالكلي او ذي الغاية بالغاية ان اريد بالكيفية ... العمل او
قوله بكيفية العمل من قبيل حصول الصلوة ولو قيل العمل يعم الاعتقاد
فينبغي ان يفسر ... في الاول قلنا بعد التسليم ان المراد
بالعمل عمل الجوارح لا يقع في مسئلة النية شرط في الوضوء
لانه ماول بان الوضوء مشروط بالنية وبهذا اندفع ما يتوهم
من ان موضوع الفقه اعم من فعل المكلف لان قولك
الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائل الفقه لانه تعالى الله
التسليم ماول بان الصلوة وجب الصلوة بسبب دخول الوقت
وايراد علم الفرائض في الفقه اما من قبيل تكميل الفن بايراد
ما يتعلق به او باعتبار ان موضوع قسمة التركة وكذا
وكذا المسئلة المجنون والصبي يرجع الى فعل الولي فيكون من جنس
الكل الى فعل المكلف تأمل قوله ويسمى ما يتعلق بكيفية

بكيفية العمل من الاحكام بهذا ان فسر الحكم بالعرف المنطقي
فقط واما ان فسر بما الاصولي فلا لانه خطاب متعلق بافعال
المكلفين كما ينبغي المعنى الاصولي قوله ما يتعلق بالاعتقاد اي بالعلم
ان حمل الاعتقاد على معناه الحقيقي واما اذا اريد به المعنى المجازي
اعني المعتقد به فالتعلق من قبيل ما مر وانما لم يقل بكيفية
الاعتقاد اكتفاء بما قبله واشارة الى ان الحكم متعلق
بنفس الاعتقاد دون الكيفية ولا خفاء في ان هذا طريقة
القدماء فقط واما على طريقة المتأخرين سيما على طريقة
من جعل مباحث النظر جزءا منه فلا اذ هي مما يتعلق بكيفية
العمل وفي الاعتقاد وتخصيص العمل بالاعمال الظاهرة
لا يجدي نفعا وتدقيق النظر ان الغرض منه حصر الاحكام فيما
يتعلق بالعمل والاعتقاد ويؤيده ما ذكره قدس سره في
شرح المواقف حيث قال فان الاحكام ماخوذة من الشرع
قد تكون اصلية وهي ما لا يقصد به نفس العمل محقق دون الى فالمقصود
العمل ثم كلامه وليس بحصر حقيقي اذ علم الاصول والتفسير وعلم الحديث
من احكام الشرع وليست منهما وقد يقال ان العلوم
المذكورة وان كانت مما يتعلق بالشرع لكنها ليست

لكنها ليست ماخوذة منه فخرج عن المقسم بقيد الشرعية
واما مجموع القسمين فخارج عن المقسم بقيد الوحدة المعتبرة
المعتبرة في جميع التقسيمات كما هو مشهور قوله فان
العلم المتعلق بالاولى اي بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل
فالاقرب الى الفهم ان يراد بالعلم الملكة كما هو مناسب لما
سيجيء من ... الاحكام والتصديقات والالحاق
فالاولى ان يسمى علم الشرائع والاحكام ولعله صرح باطلاق علماء الملة
بعد الاشارة الى اطلاقه تنبيها على انه يحرص عنده قوله
لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يدرك لولا
خطاب الشارع او لان العلم المتعلق بالاحكام الشرعية العملية
من حيث انها كموارد الشرائع قوله ونعرف
مقاصده وتعين اثبات وجود الصانع من قبيل علم الصفات قوله
الصفات وعقايدهم اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم
الكلام قوله ولتعلق اشارة الى وجه الاستغناء عن تدوين علم الفقه
ومنه يعلم وجه الاستغناء عن تدوين اصول الفقه قوله بالنظر
والاستدلال اشارة الى تدوين علم الكلام قوله والاجتهاد
اشارة الى تدوين علم الفقه قوله ما يفيد معرفة الاحكام والاقرب

لان المسائل لا يفيد الا من حيث الوجوه ولان المفيد للوجود لابد ان يكون له وجود قبل الافادة ووجود المسائل لا يكون الا في الذهن وهو عين علمه ويلزم ان يكون المسائل من حيث العلم مفيدا فيرجع الى افادة نفسه نحو علم

اى في اطلاق لفظ الافادة

الى الفهم والانسب للسياق هو ان الموصول عبارة عن الحاصل وان الاحكام عبارة عما هو حاصل في علم الفقه من المسائل الجزئية او المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فيتجه عليه ان المفيد عين المفاد واجيب عنه تارة بان التغاير بالاعتبار كما في قولك يقال علم زيد نفسه كما في الاخر بان المراد في الاحكام الكلية ويؤيده لفظ المعرفة ورد ان الاول حمل اللفظ على خلاف ما هو من غير قرينة والثاني مع كونه موجبا للاضطراب في الثبت في الكلام اذ لا يصح هذا التوجيه في تعريف الكلام لعدم تصور الحمل والفرع في اكثر مسائله بل في جميعه مما يأباه التقييد بقوله عن ادلتها وانت تعلم ان هذا التقييد كما يأبى عن الجواب الثاني كذلك يأبى عن جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار الحاصلة بعد تحصيل المسائل مرة بعد اخرى بل قيد المعرفة ايضا لان تلك الملكة لا يفيد الاستحضار ولا تحدث بعد الغيبة دون المعرفة والعلم وحق الجواب ههنا وان كان فيه خروج عن السياق جعل الموصول عبارة عن ملكة الاستحضار او الاستنباط عن التهيؤ التام الحاصل للمجتهد من ممارسة الموارد التي لها مدخل في حصول مرتبة الاجتهاد فانها تفيد المجتهد معرفة المجتهد

معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية وهي متزايدة يوما فيوما بتعاقب الحوادث اليومية فلا يتصور ان يحاط بها وانما يبلغ في العلم هو التهيؤ التام عن ان يكون عنده ما يكفيه في استعماله وقت الحاجة اليه والاحتياج وان استحضره زمانا والذي جعل الفقه عبارة عن الاستعداد والقريب الذي هو التهيؤ التام ضرور ويمكن ان يجاب بان يجعل الموصول عبارة عن الالفاظ الدالة فان من ضبطها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن الادلة التفصيلية ولعل هذا مراد الفاضل في سائر الكلمات حيث قال في جواب الموقف ههنا هو المسائل المدللة من ضبطها ووقف عن ادلتها حصل له معرفة الاحكام على ادلتها خبير بانه يرد على الاجوبة كلها سوى الجواب الحق كون الفقه في ذلك كذلك وجب بالقطع والاجماع على عدم فقاهته من على عتبان التهيؤ التام في الفقه والفقاهة عن ملكة الاستنباط دون ملكة الاستحضار على الجملة وكيف الفقه علم من جملة العلوم المدونة لكنه يرد على جواب الحق من حصل له هذه المرتبة من الاستعداد وان لم يكن عالما وتحضر الشيء من مسائل الفقه او يكون عالما بمسائل او بمسئلتين فقيها ولو كذلك وايضا ان اطلاق اسامي العلوم لها باقية على تلك الملكة يعني ملكة الاستنباط

والاستعداد القريب غير شائع ولا ايصال اليه في غير ضرورة ولا ضرورة في غير علم الفقه فلا بد ان لا ايصال اليه ولا يعتبر فيها فيبقى فيفسر علم الفقه بها دون بها فيبين يوجب الاضطراب فلا انثت رفي في الكلام والخروج عن الاسلوب تامل قوله عن ادلتها التفصيلية متعلق بالمعرفة ولا شك ان المعرفة من الادلة مشعر بكونه مستدلا بها فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس وكذا علم الله كما افاضل المحشي فان قلت للرسول عليه السلام علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علم بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال نعم كلامه و نت خبيرا بانه بطل الجمع وان منع المنع ويحى قيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الصلوة لوجود المقتضي من نفسه مثلا او اقال المستدل الصلوة واجبة بوجود المقتضي لذلك او شرطه وبعدم لوجود المانع في الحج وهذا علم اجمالي لانه فقه ما لم يعلمه ولم يستنبطه من قوله تعالى واركعوا الآية وقوله تعالى وحرمت عليكم الخمر الآية فان هذا دليل تفصيلي قوله اجمالا اي معرفة الاحوال للادلة في ضمن قضايا كلية من غير نظر الى خصوصية احوال الادلة قوله في افادتها الاحوال المتعلقة بكيفية افادة الادلة الاحكام على معنى ان يكون البحث عن احوال التي لها مدخل في افادة الادلة

الادلة الاحكام على معنى ان يكون وجه يعرف به كيفية الاستنباط الاحكام عن الادلة السمعية وكيفية الاستدلال بها عليها والاخذ من ماخوذ ونكتة لترك تقييد بقيد الادلة هاهنا مع التقييد بها في الفقه والكلام فغير ظاهر قوله ومعرفة الاحكام العقائد بان عطف على الموصول لا مرط لكنه خروج عن السياق وان عطف على معرفة الاحكام العقائد فيه مثل ما مر سوالا وجوابا على ما عرفت ووجه تغير الاسلوب حيث قال معرفة الاحكام العقائد ولم يقل معرفة احوال الذات والصفات او معرفة الاحكام الاعتقادية على نمط واحد في السابقين غير ظاهر قوله لان عنوان مباحثه اي عنوان المباحث في كتبهم الكلام في كذا وكذا موقع الباب والفصل في كذا وكذا اسم الفن جاء ووقع في العنوان فبعد تغير الاسلوب نقل الاسم كما له قوله ولان مسئلة الكلام بانه مخلوق او غير مخلوق لانه سببا للتدوين قوله حتى ان بعض المتغلبة روي انه بعض الخلفاء العباسية كان قد اعتبر اقتل جماعة من علماء اهل طلب منهم الاعتراف بحدوث القرآن ومخلوقيته قوله كالمنطق للفلسفة قال الفاضل المحشي عد في الموقف كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما شي نظرا الى كونه بازاء المنطق باعتباره

يفيد قدرة على الكلام كما ان المنطق يفيد قدرة على النطق فيؤول
الى كونه مورثا للقدرة تم كلامه ولا يشتبه عليك ان كونه بازاء
المنطق يحتمل ان يكون باعتبار ان لهم علما نافعا في علومهم سموها
المنطق ولنا ايضا علما نافعا في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام
الآن نفع المنطق بطريق الالية الحدسية ولهذا اسمي خادم علومهم ونفع
الكلام بطريق الاثبات والترجيح ولهذا اسمي رئيس العلوم لا باعتبار
الذي توجه الفاضل المحشي وقد يوجه كونه بازاء المنطق من حيث
الاستمداد في تحصيل المبادي الآن استمداد فن المنطق باعتبار انه
يبين ما يعرض المبادي كالصحة والفساد وفن الكلام من حيث انه
يبين نفس المبادي ولهذا اسمي الاول بالخادم والثاني بالرئيس و
قد يقال ان هذا راجع الى احد الوجهين وفيه تدبر قوله فاطلق عليه
هذا الاسم لذلك يعني لاجل كونه اول ما يحصل في العلوم الدينية اطلق وسمي
بهذا الاسم اولا قوله ثم خص به والظاهر انه من قبيل الضحك بالعبادة
وقوله ولم يطلق الخ من قبيل عطف التفسير لما ذكرنا قبل ما ذكرنا اي يقتضي تخصيص
الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص به ثانيا فاجاب بقوله ثم
خص به فكانه كلمة ثم اشارة الى التخصيص في الزمان الثاني قوله تمييزا
او لفصاحته وانما تعرض لوجه التخصيص ههنا دون ساير الوجوه لان

لان هذا الوجه يقتضي التخصيص وذلك لا مطلقا بخلاف ساير الوجوه
فانها يقتضي التخصيص مطلقا قوله ولانه اكثر العلوم وكونه اكثر
من الفقه محل التردد قوله لابتنائه على الادلة القطعية لان المعتبر
فيه هو اليقين بخلاف ساير العلوم الاسلامية فان الظن كاف فيها
وانت خبير بان الابتناء على الادلة العقلية اكثر لان البعض منه
كمسائل السمع والبصر والمعاد والحشر وما يتعلق به وكمسئلة الكلام
عند البعض لا يدرك الا بخطاب الشارع قوله المؤيد اكثرها
لان البعض كاثبات الصانع مما لا يمكن تاييد بالنقل والا لدار ولعل
التقييد به لعدم القطع بما يؤيد النقل به وقد يقال ان الكل مفقود
التاييد اذ كون البحث على قانون الاسلام معتبر في علم الكلام
تامل قوله اشد العلوم تاثيرا في القلب بل في النفس الناطقة
وهذا هو التحقيق والكلام المشهور الواقع في جانب البارى كما هو
المشهور المتعارف قوله وتغلغل التغلغل الدخول يقال تغلغل
الماء في الشجر اذا تخلل قوله هذا هو كلام القدماء وقال الفاضل
المحشي ما يفيد معرفة العقايد ثم كلامه ولعل هذا بناء على ما هو الظاهر
من العطف والا فالظاهر ان يقال معرفة العقايد قوله ومعظم
خلافياته يعني اكثر خلافيات مسايل الكلام قبل خلط الفلسفيات

مع الفرق الاسلامية هم الذين يتوجهون الى القبلة ويتمسكون
بالكتاب والسنة واما مع غير الاسلامية في الفقهاء والمتكلمين جاو
لوا الرد عليهم ولم يشتغلوا بالمناظرة والمباحثة معهم لان
في اعتقادهم لعدم تأييدهم الادلة بالشرع بخلاف الاسلامية
اذ اكثر ادلتهم مؤيد بالنقل والشرع فلا يتجه ان يقال الحاجة مع
غير الاسلامية اكثر مما هو مع الاسلامية تدبر قوله لانهم اول فرقة
لا خفاء في ان مجرد كونهم اول الفرقة على تقدير الثبوت لا يقتضي
تأمل قوله وذلك كونهم اول الفرقة وفيه مثل ما مر كما لا يخفى قوله فقال الحسن
قد اعتزل عنا اعترض الفاضل المحشي بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
عنده فلا اعتزال عن مذهبه واجاب بان الكافر منحرف عند اطلاق
الملي هو المنافق كافر عنده بخلاف منزلة بين المنزلتين عنده تأمل
ثم كلام بعض ان الحسن نفى الكفر عن المنافق بمعنى انه ليس ظاهر الا الكفر المطلق
اعني الالحاد مطلق سواء كان ظاهرا او باطنا فلزم منزلة بين هذا الكفر
من الكفر وبين الايمان ونحوه ما لزمه المعتزلة عن المنزلة بين منزلتي الايمان وغيره
وبين ما يقابله ونوقش لم لم يا والطرفي لمعتزلة بمثل ما اول به كلام المحشي
الحسن بان يقال انهم ارادوا بالايمان المنفي عن الفاسق سواء كان مثل الذي
عد العمل ركنا منه الا الايمان المعتبر الذي هو الاساس في دخول الجنة حتى يلزم

قوله كما انه يجعل الايمان عبارة عن مجموع التصديق
والاقرار والعمل فمن اخل بواحد منها يلزم ان
لا يكون مؤمنا لان الكل ينتفي بانتفاء
الجزء وجعل قوله تعالى والذين امنوا وعملوا
الصالحات مقابلا لقوله تعالى والذين كفروا وكذبوا
وكذبوا الاية فالمراد
بعمل الصالح في الايمان
فليس بكافر
تأمل منه رحمه

حتى يلزم المنزلة بين الايمان الشرعي وبين مقابله قلت لان
قد مالوهم صرحوا بانه من اهل الطاعة ليس بمؤمن شرعا قيل في
في الجواب عن الاعتراض الحاصل بان الحسن اراد بالمنافق
المنافق في الاعمال المنافق في الدين لان المنافق داخل في
المؤمن الشرعي عنده من صلحت سريرته باطنه وظاهره وبالكلية
المنفي الايمان الذي عد العمل ركنا منه فلا منزلة بين المنزلتين
عنده ويؤيده محل النزاع وهو ان مرتكب الكبيرة هل خرج من الايمان
ام لا يعني من اهل الطاعة مع صلاح الباطن ثم خرج من الايمان
ام لا وقيل والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج
وقيل انه رجع عن هذا المذهب قوله ثم لما نقلت الفلسفة اي
من فيلسوفانية وهي في لغة اليونانية هو التشبه بالحضرات الواجب
الوجود في العلم والعمل ثم سميت بها الحكمة قوله فيما خالفوا فيه الشريعة
اي فيما ليس على قانون الشرع قوله وتعلم جرا اي تعال يا من يخاطب
يخاطب بهذا الكلام او تقرؤ وتطالع كتابا هذا تجر جرا اي سلسلة
خوضهم ومجادلتهم وخلطهم او سلسلة ما خاضوا وجادلوا و
خلطوا وفيه عطف الانشاء على الاخبار الا ان يعطف على المقدر
اعني اسمع ما نتلو عليك وتعلم جرا قوله الى ان ادرجوا وجعلوا مو

موضوع علم الكلام ما يعم الذات والصفات اعني الموجود اولا
او المعدوم المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية
قوله على السمعيات من الكتاب والسنة قوله وباطمنا اي حاصل
ما فيه الكلام اعني بيان شرف الفن ونعت خبره بان قوله باطمنا
بواقع موقعها اذ فيه اشارة الى وجه الشرف باعتبار المسايل ونتايج
الادلة ولم يبق له فيما سبق عيني ولا اثر تدبر قوله ورئيس العلوم
لنفاذ حكمه فيها قوله ومعلوما ته اي معظمها قوله وما نقل جواب
دخل مقدر كانه قيل كيف يكون اشرف العلوم والحال ان السلف
منعوا اهل الحق عنه والاشتغال به قوله اصل الواجبات
اوله اعني معرفة الذات والصفات والنبوة قوله ثم لما كان مبني
جواب سوال كانه قيل لم يبدأ الكتاب بمباحث الذات وا
لصفات مع انه المقصود بالذات وصدر بما هو غير مقصود
بالذات قوله بوجود المحدثات اي المسبوق وجوده بالعدم
والخروج من العدم الى الوجود بمعنى ما كان معدوما اولا ثم وجد او
المحدث بمعنى المحتاج الى الغير في وجوده فلم يلق به المتكلم بل هو من
مصطلحات الحكيم وانت تعلم ان المستدل به جعله هو جميع
المحدثات من الاعيان والاعراض على ما سيأتي وانما استدل الى الوجود

المستدل

الى الوجود تسامحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكانه به واعلم ان الا
ستدلال بها من جهة الحدوث مسلك المتكلم ومن جهة الامكان مسلك الحكيم
وانما اختير الحدوث على الممكنية لانه يدل على ذلك قوله على وجود الصانع الايجاد
ان كان مسبوقا بالعدم فهو الصنع والا فهو الابداع فاثر الصانع
لا يكون الا محدثا ومن هذا ظهر لك وجه اختيار الصانع بدل الواجب مع انه
مطلب المتكلم كما ان اثبات الواجب مطلب الحكيم ولا خفاء في ان ذكر قوله
على وجود الصانع لتعيين ما يستدل عليه والا فلا يدخل له في الاستدلال والمناسبة
والمناسبة تدبر قوله وتوحيده اذ التعدد يوجب فساد المحدثات
التمانع على ما بين في موضعه قوله وصفاته اي الثبوتية ولعله اشار
الى الصفات السلبية بقوله وتوحيده لانه هو الاهم منها ويحتمل ان يراد
بها ما يعم السلبية ايضا وافراد التوحيد وافرازها اهتماما بشأنه كما يشعر به تقديم
والظاهر منه ان العقل مستقل في اثبات الصفات كلها وليس كذلك على ما مر
غير مرة قوله ثم منها اي من الانتقال من وجود المحدثات الى سائر الخ وفيه ميل الى المعنى
الكون بمعنى هذا على الانتقال من وجود المحدثات الى وجود الصانع وانت
تعلم ان الاستدلال بالمحدثات على السمعيات بتوسط العلم بالذات
والصفات والبعث اي ثم فليتأمل قوله ساير السمعيات التي لا
يستقل العقل في اثباتها ولا يدرك لو لا خطاب الشارع كحشر الجسماني بوجوب

من اسباب السعادة والشقاوة من الايمان والكفر والطاعة والمعصية منه سلمه الله تعالى

وما يتعلق به وفي عد مسئلة النبوة من السمعيات تامل اذ اثبات النبوة مما يستقل به العقل وفيه نوع ايماء الى ان البعض من الصفات السمعية ليس كذلك ساير بمعنى الباقي واما لو كان بمعنى الجميع فلا يكون لا بد من التاويل في السمعيات والاخفاء فان هذا الجمع يتفاهم لكن عن الاضطراب تامل قوله بالتنبيه منه على ان المنبه عليه بديهي والمنازع مكابر فلا بد له لا يقال كيف يكون مسئلة الفن بديهيا لانه ليس من مسايل الفن بل من المبادي مع ان المسايل قد يكون بديهية قوله على وجود فان الظاهر ان المناسب لما فرع عليه من قوله فقال قال ان يقول على وجود الماهيات والحقايق من الاعراض والجواهر الا ان يقال في الكلام مضاف محذوف وهو اي جنس ما ثبت هذا ويتوسع فيما ثبت قوله وتحقق العلم اي بمعنى الوقوع والوجود الى الظاهر ان نبوته اشتغالا وان وجود المجهول اذ منع الاستدلال على الاول على انهم لا يقولون بالكل لا في الذهن ولا في الخارج قوله الى معرفة ما هو المقصود وهو معرفة الذات والصفات وانما اخذ معرفة بدل العلم اذ يقال عرفت الله تعالى دون علمته قوله فقال اهل الحق الخ فيه اشارة الى ان تصدير الكتاب بوجود المحدثات وتحقق العلم بها فقال اهل الحق الخ وانت خبير بان المترتب لما رتب عليه ان يقال هو قوله حقايق الاشياء ثابتة دون

نبذه

بابها وربما ما سوى الصفات او مصطلح اعني المباحث المتعلقة بالنبوة وما يليها واحد منه سلمه

ويدل عليه قوله تصدير الكتاب حيث افتتح الكتاب بدل الكلام ويحتمل اي ما سبق افتتح الكلام وبيان حيث قال في تقرير افتتاح الكلام يعني جانب المقدم ما كان منه تبع الكلام منه مد ظله عفو منه

اي كما سبق لا لاجل التصدير الكتاب بان حقايق الاشياء اعني ثبوت الحقايق وتحقق العلم بها منه مد سره

واني قلنا انظر لانه يحتمل ان يكون عوضا مما نقدمه من قوله كلام اذ هو الانسب من الوجه الذي يتبع ما ذكر في الكتاب بالتصدير بهذين المسئلتين ثم بالبحث عن السمعيات ليكون المقول مجموع ما في الكتاب كما قال الفاضل المحشي لكنه خلاف الظاهر منه رحمه الله تعالى

دون قال اهل الحق الحقايق الخ تدبر قوله قال بعض المحققين الظاهر من سياق والاقتصار على تفسير الحق ان مقول القول حقايق الاشياء ثابتة الخ والعلم بها متحقق وان المراد من اهل الحق ليس جماعة مخصوصة ومن هذا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة والجماعة تم كلامه مع ان قول المص فيما سبق والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق يحاكيه باباه قوله وهو الحكم المطابق والغرض منه تعيين ما هو موصوف بالحق واما ان المطابقة معتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق بالعكس فليس بمنظور اليه في هذه المرتبة الا ان الكثير اشتهر فيما بينهم في عبارة اولى والحكم موصوف بالمطابقة والصدق بل هو الحكم بالمعنى العرفي او الحكم بالمعنى المنطقي ففيه نزاع فالمرضي عنده هو الاول يؤيده قوله باعتبار اشتماله على الخ قوله للواقع بمعنى الثابت المتحقق في نفس الامر من غير اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهو المحكي عنه بالاقوال وهي متضمنة القضايا واختلف اقوال العلماء في نفس الامر قال في حواشي المطالع نفس الامر العقل الفعال والامر هو الشيء ومعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته تم كلامه والظاهر ان نفس الامر عبارة عن الموضوع ويصح الحكم الشيء فيرتد الملخص قوله باعتبار اشتماله اي اشتمال الحكم على الموضوع الحقيقة وما يحل او ما ذكر للقدم منه

ما ذكر في الكتاب منه سلمه

ليكون المقول مجموع الخ ...

وتحقق مقصوده الغرض من التعرض ما هو الا ان الاشتمال والاستلزام
والعلم الا قادة يطلب الكلام او الاستلزام
لا فيه عن الحكم وقد يقال ان ذلك شتى الخ
جميع ما ذكر في الكتاب منه سره

فانه قلنا السيئات عن نفس الامر ومعناه ان السياق في حد ذاته وعن فرض معتبر لولا حظ العقل الوجود كذلك منه
ومتصفا به منه سلمه الله تعالى
ومن هذا الظهر لك انه يكون المراد بالواقع تبع في عبارة الشرح نفس الامر هو الواقع في نفس الامر لانه بمعزل عن اللفظ منه سلمه الله

على مجرد الشعر بان اطلاق الحق على الامور المذكورة بطريق المجاز والعرف بعمومه
الاستعمال قوله وقد يفرق ولا خفاء في ان هذا مع ما سبق من قوله واما الصدق
آه صريح في ان الفرض عنده عدم تفاوتهما الا من حيث نسبة الاستعمال
والمقابل وعدم بان الحق مستعمل في الكل على السواء وان مقابله هو الباطل
وان الصدق شائع في الاقوال مقابل الكذب واما المعنى قوله بان
المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع يعني ان المطابقة مفاعلة لا بد لها
من الاثنين يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالفاعلية والمفعولية فاذا
نسب الواقع الى الحكم بان يقال طابق الواقع الحكم كان الواقع منسوبا اليه
ومنظورا اولا والحكم منظورا ثانيا فان عكس النسبة كان الحكم منسوبا
اليه ومنظورا اولا والواقع منظورا ثانيا فاثبت الواقع الى الحكم بالمطابقة
كما في الصورة الاولى اعتبار المطابقة من جانب الواقع ونسبت الحكم الى الواقع
بالمطابقة كما في الصورة الثانية اعتبارها من جانب الحكم فللحكم باعتبارها
من جهة المفعولية وهي المطابقة بفتح الباء وهيئة من جهة الفاعلية
وهي المطابقة بالكسر وهو الاول المسمى بالحق والثاني بالصدق وان
سمي حال الحكم باعتبار الاول باسم الحق لان منظورا اولا في هذا الاعتبار
هو الواقع الموصوف بصفة الحق بالمعنى الثابت من حق بمعنى
ثبت ثم نقل منه الى وصف مقابله تسمية من قبيل توصيف احد المتضايفين

احد المتضايفين من هذه الاضافة بوصف المتضايف الآخر لكن
كان له وصف مع قطع النظر عن هذه الاضافة ثم حذف الصفة
مشتقة بالمعنى الثاني المنقول اليه فللحق ثلثة معان احدها الثابت بان
يكون الحكم صفة مشبهة وثانيها المطابقة المذكورة وهو بهذا المعنى منقول
عن الاول وثالثها الصفة المشبهة المأخوذة منه بالمعنى الثاني المنقول اليه
واما حال الحكم باعتبار الثاني وانما سمي صدقا في حواشي المطالع بخبر
غير حقيقي وقال الفاضل المحشي لان المنظور اولا في الاعتبار الثاني هو الحكم
الموصوف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما كان هو عليه و
وهذا اولى مما قيل سمي الاعتبار الثاني بالصدق لكثرة استعماله ثم قال وفيه
خبير بان ما ذكره الفاضل المحشي من كون الانباء معنى اصليا للصدق و
الانباء وصفا للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه اسم صفة محال الا ان يصرف
اليه ولعل هذا منشأ الامر بالتأمل فكذا وكذا منشأ وعدم التفاته قدس سره
اليه في وجه التسمية بالصدق فان قلت لم لم يعكس الامر في التسمية بان يسمى
حال الحكم في الاعتبار الثاني بالحق وفي الاعتبار الاول بالصدق محتاج
الى ترجيح قلت لوجود الحق في الاول حال المنظور اولا بخلافه في الثاني
فانه حال المنظور ثانيا فالنقل في حال المنظور اولا ارجح على النقل في
حال المنظور ثانيا كما لا يخفى فتأمل قوله فمعنى صدق الخ

فافهم

الفصل

قدمه مع ان السوق يقتضي التاخير لئلا يقع بين المتفرع والمتفرع عليه في موضعين قوله ومعنى حقيته مطابقته للواقع اياه والسوق يقتضي ان يقول مطابقته للحكم اياه وما ذكره الفاضل المحشي من ان مقولهم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه حرك فلا يستنبط منه صدقه ثم كلام على تقدير تسليم دلالته افادة كونه وصف للحكم لكنه لا يفيد كونه معنى حقيقيا في الكلام فيه وكذا القول بان الكلام فيهما محمول على التسامح في العبارة بناء على ظهور معنى المغتفر كون الحكم بحيث يطابقه الواقع غير مفيد لما فيه الكلام تامل قوله حقايق الاشياء الظاهر انه اراد بالاشياء الجزئيات الاضافية المندرجة تحت الحقايق النوعية ويحتمل ان يراد بها الاعم واذا الحقايق تعم الاشياء ثابتة كما هو محل لحكم ما سبق من قوله على ما شاهد الخ تمهيدا وتقريبا لاثباتها من قول العالم بجميع اجزائه محدث لان العالم اسم الاجناس قوله حقيقة الشيء وماهيته واعاد بذكرها ابتداء تنبيها على ان الوجود وتحقق ليس معتبرا في مفهومها كما هو المشهور قال في حواشي المطالع لفظ الحقيقة في الاصطلاح اي يطلق على الموجود وخبر بان حقا سبق ان لفظ ما يقع في جواب ما هو اذا به الشيء هو هو بعمم الكلي والجزئي واي هيئة شائعة في الكلي ومنهم ما يقع في جواب ما هو ومن ثم قيل ان الماهية تدل على الكلية الفرادها تدبر قوله ما به الشيء

والاقرب ان يراد بالسبب السبب القريب كما هو المتبادر فلا يرد النقض بالفاعل بشيء فيه ابتداء لكن النقض بالجزء الاخير كالفصل منه تو. بل يقول ان الظاهر هو الاعم فيحقق ما بين يعني ان الكل شي سواء كان كليا او جزئيا موجودا كان او معدوما حقيقة او ماهية كمعنى ما به الشيء هو هو سواء كانت ماهيته نوعية او لا منه تو سواء كان حقيقة الشيء متغايرا له بالذات كالانسان بالنسبة الى زيد او بالاعتبار كحقيقة الوجود والوجود وكالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان منه رحمه الله عليه ولو فسر الحقيقة بما يقع في جواب ما هو لكان اسلم من النقض بالفاعل والعقل وهو ظ فيحمل كلامه على النوع الحقيقي بالقياس الى الاشخاص والانواع منه قدس سره

ما به الشيء هو هو نقض بالفاعل ودفع بان الفاعل ما به الشيء موجود دون ما به الشيء هو هو وانت تعلم ان النقض باق على راي من جعل الماهية مجعولة الا ان يقال ان المراد بعلية الاتحاد مستفاد من لفظ هو هو فكانه قال ما يتحد به الشيء ولهذا لم يقل ما به الشيء هو او ما به هو مع كونه اخصر ولو قيل الاتحاد مشترك بين الذاتيات والعرضيات فلزم النقض بالعوارض والفصول قلت المراد به الاتحاد في المفهوم سواء كان ذلك في ضمن فرد مخصوص كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان او بعده كالانواع والاجناس بالقياس الى ما تحتها من الجزئيات لكن تنبيها على انه يرجح ان يكون الانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق حقيقة ولم يقل به احد تامل قوله مما يمكن تصور الخ اي بالكنه بناء على ان التصور بالوجه يمكن بدون تصور الذاتي البتة وقد يقال ان الذاتي متصور عند تصور الشيء بالوجه وغايته بالاجمال فان الغافل محشر قيل عليه يستفاد منه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المنقوض تصور اللازم في تصور الملزوم بطريق الانتقال على ما نص عليه في حواشي شرح المطالع فالمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف الذاتي والتعريف فان زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتي وهذا ظاهر

قوله بخلاف الذاتي يعني انه كان زمان التصور بها وزمان تصور اللازم

كاف في هذا المقام ثم لا كلام ولا خفاء في ان النقض ببعض اللوازم البينة كما
المسلكات بالنسبة الى اعدامها باق غير مندفع بشيء مما في الجواب
والظاهر ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم الا ان تفسر اللزوم
بالاستعقاب لو قيل ان العلوم تعددت فانفكاك البعض عن البعض
ضروري لامتناع اجتماع المعد مع المعد له تحقيقا سواء كان المعد
قريبا او بعيدا كما بين في موضعه فلما جاز وجب الانفكاك في الذاتيات
ايضا على ان ما قالوا ان العلوم متعددة ليس على اطلاقه بل في العلوم النظرية
والوجه الوجيه في الجواب ان يقال ان معنى ما لا يمكن تصور الانسان
بدونه ما لا يمكن فرض تحققه بدونه سواء كان المفروض محالا كنفي
اللوازم البينة او لا كسوالب بعض العوارض بخلاف الذاتي فان الفرض هاهنا
كالمفروض محالا على قياس ما قيل في خواص الذات ونظيره عدم امكان
شركته في الجزئي الحقيقي دون نقائض الامور العامة لكن يبقى الشرح وهو انه
يستفاد منه ان كل ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فهو حقيقة ذلك الشيء
فيرد عليه النقض بالفصل تامل قوله فانه يلحق العوارض وكل عرض مما
يمكن تصور الشيء بدونه ويتجه عليه المنع المذكور ولا يلحق عنه الا
بما قررناه قبيل هذا قوله وقد يتوهم ان هذا غير مرضي عنده
لما مر من عدم اعتبار التحقق في الحقيقة كالماهية لكن السؤال قوي

التحقق بدل
بقوله فان قيل فالحكم ما ظهر الا ان التحقق معتبر في الحقيقة كما هو المشهور
وكذا عدم اطلاق الحقيقة على الماهيات المعدومة اذ يقال ماهية العنقاء ولا
يقال حقيقة العنقاء ويؤيده ما قيل قوله باعتبار التحقق في ضمن الافراد
بالتبع او بالاضافة له على مذهب قوله وباعتبار التشخص هوية اي
ماهية الشيء هو مع التشخص بطريق العروض كما يستدعيه اسلوب العدول لكن
المشهور ان الهوية بمعنى التشخص هو ماهيته مع التشخص بطريق التجزئة هذا هو
المشهور وقد يطلق الهوية على التشخص وعلى الوجود الخارجي ايضا قوله ومع
قطع النظر عن ذلك اي التحقق والتشخص بمعنى لا بشرط شيء لا بشرط لا شيء
قوله والشيء عندنا الموجود يعني لفظ الشيء لا يطلق الا على الموجود عند الاشاعرة
فكل شيء موجود كما ان كل موجود شيء واما انهما مرادفان فغير مقطوع به
ففيه تردد واي المقطوع به هو التساوي والتلازم والظاهر انهم ارادوا
اي الماهيات توصف بالامكان والامتناع والوجوب باعتبار الوجود
دون الشيئية والظاهر يفيد حمل الوجود دون الشيئية قوله معلوم بالبداهة اي
التصور بالكنه وكذا الحكم بالبداهة هذا هو المشهور بين جمهور الحكماء والمتكلمين
خلافا للبعض في المقامين فمنهم من قال بكسبية التصور ومنهم من قال بامتناعه
ومنهم من قال بكسبية الحكم بالبداهة وبداهة التصور كالامام قوله فالحكم الاول
قال الفاضل المحشي ... ايذانا بانه ناش عما سبق ونتيجة مجموع امور

نعمته احد بالتعريف الحقيقة وكون الشيء بمعنى هو موجود وكون الثبوت
الوجود ثم كلامه ولك ان يقول ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم
مما سبق بل اللازم انه اذن فلا مدخل للتات وفي في لغوية الحكم وكذا
لا مدخل بتعريف الحقيقة على ما ارتضاه مع عدم اعتبار التحقق في مفهوم
الحقيقة بتعريف الحقيقة هو ضم في الثانية على ما قيل والقول بان مراده
بتعريف الحقيقة تعريفها اللازم المستفاد مما تبين وبين ما اختاره وفسر اول
لبس بعيد بعد وتدقيق ان تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو مطلق يدل على الاتحاد
مع الاشياء ويكون له مدخل وفيه ان وجود الحقائق في الخارج معرفة يعني بعض الاتحاد
مع نفي تعريفهم الحقيقة على ما فسر به تامل قوله يكون لغوا بمنزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة حاصله ان الثبوت مرادف للشيئية او لازم لها
بالمعنى الاخص فالحكم به بعد الملاحظة بالشيئية والحقيقة يكون لغوا غير
مفيد وان صح في نفسه يقال الاحسن بان الشيء ليس حقيقة بل صورة تكلف
ليصح الحمل في نفس الامر فرع تحقق الحمل قلنا لا حمل ههنا اذ لا زيادة
في جانب الموضوع والحمل مفهوم هما واما اذا اريد فرد حقيقي ليس كذلك
فذلك في تحقق الحمل وصحته بحمل متحقق بالضرورة كما فيما نحن فيه قوله
قلنا المراد حاصله ان الحكم بالثبوت على ما فرض الشيء بالشيئية والحقيقة
كما هو تحقيق مذهب الشيخ في عقد الوضع لا على ما علم وصدق به كما زعم الحمل

كان عرضه بل والعلم او بالاعتقاد والفرض لا المصطلح غير التصديق
كما يشعر به ظاهر عبارته لان عقد الوضع مركب تصديقي وكمشايخ الفرض
دال الاعتقاد وفلا يلزم اعتبار التصديق والاعتقاد وبالمعنى المصطلح فيه
كيف فلو اريد به المصطلح لزم لغوية الحكم واعتبار نفس الامر في جانب
عقد الحمل لا يجدي نفعا اذ ما التصديق هو الحكم بان الامر كذا في نفس
الامر لكن يقع اذ من لوازم التصديق اعتبار نفس الامر لكن نفس الامر الثابتة
التقييد به مشعر بالطريق فان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان
الاوصاف قبل العلم بها اخبار وتدقيق معناه ان فرضنا فرضا
والاولى وفيه والاولى في الجواب منع الترادف او كون اللزوم بينا
بالمعنى الاخص ويقال ان العنوان هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو
في مفهومها التحقيق كما اشار اليه وفرق ما بين جعل العنوان نفس
الشيء وبين جعل الحقائق مضافة اليها وفيه تامل قوله وجب الوجود
اي بالفرض وجب الوجود فهو موجود في نفس الامر قوله وربما يحتاج
الى البيان اي فلما يحتاج الى الاثبات بالدليل كما سيصرح به حيث قال
نحكم بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان وما نقل
عنه في هذا المقام هكذا تأكيد لقوله مفيد والمعنى انه مفيد بل قد يحتاج
الى البيان لعدم بداهتها وهذا نقض لقوله لغوا ثم لا صح في ان البيان

بمعنى الاثبات بالدليل كما هو شأن المتبادر منه لا ما توهمه الفاضل
المحشي اي قول ما يحتاج الى البيان معناه فان اكثر من يسمع نفهم منه ذلك
المعنى كما في مثل وجب الوجود موجود وذي صل ان هذا موضوع بحسب الا
عتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه
اللهم الا ان يقال بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة ثم كلام قوله
ليس مثل قولك الثابت ثابت اذ اخذ موضوعه بحسب نفس الامر وعنوان الا
والفرض اذ المفهوم منه الثابت ما اتصف به بحسب الامر فيكون به لغوا
اذ لم يستفد لنا شيء لم نعرفه بعد الا بالثبوت فيعبر عنه بالثابت
فيحكم عليه بحسب نفس الامر بخلاف الواجب الوجود موجود وحقائق
الاشياء ثابتة قال الفاضل المحشي بها ناظرا الى قوله وهذا الكلام مفيد
الى قوله مثل الدار الذي ذكره سابقا فانه غير مفيد اقول قد اعتبر فيه اي
الموضوع والمحمول ثم لو لم يعتبر ان موضوعه اخذ بحسب الامر والمحمول كذا
لم يستفد في مثاله اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد والفرض بحسب
ما يحكى فيه ووجوب الوجود موجود ومثاله فانه معتبر بان يأخذ موضوع
بحسب الفرض والاعتقاد والمحمول بحسب نفس الامر وانت خبير بان
الفرق بين العنوانات لا يخلو عن التكلف والتعسف اذ الثابت
العرف واللغة فقط لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف

قوله او فقد محمولا نظرا الى فهم مولانا احمد تقرير وكذلك قوله او فقد محمول

بحسب العرف واللغة بثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر واما
بحسب الاصطلاح فهو ان الفعل ما بحسب نفس الامر فرض العقل على ما هو مذهب
الشيخ على ما على العرف واللغة وفهم جمهور الناس وحزبين من قد عليه او
الفعل بحسب فرض العقل على ما هو مذهب تحقيق الشيخ كما حققه المحقق
الرازي في شرح المطالع موضحا فليطالع ثمة قوله ولا مثل انا ابو النجم و
شعري شعري اذ عقد الوضع فيه بحسب نفس الامر لكن المراد المحمول
ليس مفهوم لفظه بل ما عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل والبراعة قال
الفاضل المحشي قوله ولا مثل انا ابو النجم اه ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان
فان شعري شعري يحتاج الى البيان المتبادر اي الى بيان لا بطريق
معناه لخفائه وهو ظ ولذا لا يقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى
البيان لا بطريق [illegible] الفرق على الظاهر المتبادر والمشهور ان كل
به بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى [illegible] وان شعر الآن
شعري فيما تقدم او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبذلك
لا يحصل بحمل الاضافة للعهد لان معنى المحمول اذ به بعض اشعاري
بعينه فكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان
صدق الطرفين نفيا تاكيد لكونه مفيدا ويرد عليه ان شعري
شعر كذلك ثم قال [illegible] وانت تعلم فكيف يكون اخذ موضوع ما نحن فيه

حيث قال بانه [illegible] البليغ [illegible] لانه لم [illegible] العربية [illegible] الفصاحة [illegible] مفهوما [illegible]

على الوجه المذكور مشهور فيما بين بينهم كذلك خذ ظرف شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فتحت الكم والفرق غير ظاهر ومن ادعى الفرق فلا بد له من البيان والتحم ان شعري الان او شعري المعروف بالبيعة بعض الانبعاث بعيد لكن بالتعليم النوع والتعيين المعتبر في المقصود المقصود اعلى التشخص وقد نبه فيه بان العرف يقتضي الذكر بحقيقه لفظا او تقديرا والحكم والكل منتف بهذا وانقضاء ان المراد بالبيان هو بيان صدق الكلام بالدليل ومن البين ان شعري شعري ليس كذلك في استفهام معناه موقوف على التقدير والتقدير ليس بيانا او ولا دليل صدق فليتامل **قوله** وتحقيق ذلك اي الجواب المذكور والفصل ان القضية المتعارفة تشتمل على العقدين عقد الوضع وهو اتصاف ذات موضوع بالعنوان بطريق التقييد وعقد الحمل وهو اتصاف الذات بعنوان المحمول بطريق الخبرية والوضع قد يستلزم الحمل استلزاما بينا بالمعنى الاخص فيكون الحكم بعنوان الاخير كذلك في قد يحتاج في الحمل والحكم الى امر خارج عن الطرفين وذلك الخارج ان كان غير النظر فالحكم بديهي والا فنظري وعلى التقديرين فالحكم مفيد وان اختلاف الشيء المحكوم عليه باعتبار قد يختلف العنوان كما في جسم وحيوان الناطق باعتبار الناطق وقد يكون باعتبار افراد الموضوع بحسب

بحسب الاعتقاد والفرض وبحسب نفس الامر كما فيما نحن فيه كوجوب الوجود موجود ولا يبعد ان يجعل ذلك اشارة الى الجواب التحقيقي وهذا يفهم دون الجواب المذكور وكان الجواب المذكور ليس مرضيا عنده وتحقيقا اذ مبناه على اخذ عقد الموضوع بحسب الاعتقاد والفرق بين اخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد والفرض وبعضها بحسب نفس الامر وقد عرفت ما فيه من ان الاخذ بحسب الفرض دون نفس الامر وكذا الفرق على خلاف ما عليه العرف واللغة وبناء على ان الجواب المذكور بعد تسليم كون الشيء بمعنى الموجود وكون الوجود لازما بينا بالمعنى الاخص وذلك ليس كذلك على ان الامر التلازم بحسب نفس الامر دون التعقل حتى يلزم لغوية الحكم **قوله** اي بالحقائق يحتمل ان يراد العلم بالقضية المذكورة وهذا العذر لكن في الرد **قوله** والتصديق بها بان يحمل بعضها على بعض او الكل على الآخر كما هو الظاهر كقولنا الجسم مركب **قوله** وباحوالها بان يحمل الحقائق موضوعا ويثبت عليه احوال ولا يخفى ان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء فيجعل عد التصديق باحوال الحقائق من قبيل العلم بالحقائق كما يصح عد التصديق بها من قبيل العلم بها لكن العلم بالنفس فلا يتجه ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق باحوالها من جزئيات العلم بها كما لا يخفى قال الفاضل المحشي فاللام في العلم للاستغراق اي الانواع بمعونة المقام ثم كلام

قوله وتحقيق ذلك اي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له عنوان ذات مختلفة مختلفة بحقائق باعتبار اعتبارات التي ان اخذ بها كونها ماهيات الحكم عليها بالثبوت ... بعضها ... فلا ... سؤال ... الاعتبار ثم اعتقادنا ... عليها بالثبوت ... ان ... يكون الحكم ... عنبارات كون بعض عنوان الذوق

ولعله اراد بالانواع نوع التصور ونوع التصديق وبالمقام مقام الرد كما
يشعر به جواب الشارح عما قيل ولا خفاء في ان جميع التصورات ناظر الى
استغراق الشخص وليس مقصورا على استغراق النوع وان مقام الرد
لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس
العلم كاف في الرد لكن لما كان ثبوت جنس الحقيقة كافيا لا يخفى على من
تفطن في جواب الشارح وبلده جميع التصور وافراد التصديق على الا يحجم
على الفطن الذكي قوله متحقق بمعنى انه واقع في نفس الامر لا بمعنى انه مو
موجود في الخارج اذ العلم عند الاشاعرة اضافة وهي اعتبارية لكن
اتفاق فيه متكلمين سوى الاشعري قوله العلم بثبوتها يتعدد بتعدد المضاف فيه
ومرجع الضمير الى الحقائق في اضافة المضاف اليه مقامه او رجع الضمير الى الثبوت
الذي في ضمن ثابتة والتانيث باعتبار المضاف اليه وفيه نظر اذ يصير الكلام
اضافة الثبوت الى الحقائق وكفاية الاضافة من حيث المعنى في التانيث
محل بحث والظاهر ان المراد بالعلم على هذا التوجيه هو التصديق لا العلم
التصور والتصديق نوع اللام في العلم لاستغراق اشخاص نوع التصديق
ولا يبعد حمل اللام على الجنس والحقيقة قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق
بعضها ان الحقائق عام مستغرق فرجع الضمير اليه يقتضي كون العلم بجميع
الحقائق حاصلا لنا وهو بين البطلان وقد يقال انه اية الكل قوله نعلم علم

وعلم آدم الاسماء كلها الاية اي مسمياتها نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا
تفصيلا ودفع غير خفي كالا يخفى قوله والجواب ان المراد لجنس حاصل لنا الا
ندعي الايجاب الكلي كالا يخفى بل الايجاب الجزئي من الحقائق ولو بقلة او نحو
الاشياء ثابتة والعلم بجنس الحقائق متحقق لان الخصم يدعي السلب
الكلي في المقامين والايجاب الجزئي كاف في ابطاله وانت خبير بان الا
نسب ح ان يقال حقيقة الشيء ثابتة من غير جمع المضاف في المضاف اليه
قوله رد اي مدلل انه رد على القائلين قوله ولا علم بثبوتها ولا بعدم
ثبوتها وانما لم يقتصر على الاول مع انه كاف في صحة تثنيتها على ان
للمتكلم مشعر ان يتعرض لنفي القسمين مع التسليم لظاهر مراده لان العلم
بالحقائق منحصر في قسمين العلم بثبوتها والعلم بعدم ثبوتها بحيث لم يذكر
علم فانه يحصل بمجرد القول بان العلم بها متحقق من غير ان يتعرض بالثبوت
والعدم قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء النفس بمعنى انهم تفقهوا
عن نفس الامر بالمرة وليس ثمة الا هيئات لحقائق وحمل بعضهم على البعض
وليس للامر شيء منها مطرد وما نقل الاخر لا نفي ولا الوجود وهو
اما من نسبة ايجابية كانت او سلبية الا وابطالية بما تفضل الكل
الكلي وحيث لا واو ثم لا اصل له كما لا ان الذي يحصل السلطن
لان الكل راجع الى اصل واحد حقيقي موجود في الخارج وتصور جهبهم

يعني في نفسه
اي حقيقة من حقائقه

حقيقة بحسب العدد ولا تمايز بوجه من الوجوه الى الحيث النظر وبادى الرأي
واما الحيث التحقيق فلا كما ذهب اليه جمع من اهل الحق بحث ولهذا استقر الراي
صح يلزم ارتفاع النقيضين لان ارتفاع النقيضين فرع التحقق مع
اصل الثبوت بخلاف الشبه فلا ايجاب والسلب وكذا يكون ارتفاع النقيضين
وكذا استحالة من المحال عندهم ومن هنا يظهر لك ان انكارهم لكون الاشياء
بالحقايق موجودة في الخارج لا يشعر به ظاهر عبارة ... وقد يقال ان
مرادهم بالانكار ان بها انكار ثبوتها على حذف مضاف كما في مذهب العندية
والفرق بين المذهبين باعتبار ان العندية يقولون بثبوتها تابعة للاعتقاد
بخلاف العنادية فانهم ينكرون الثبوت مطلقا قوله ومنهم من ينكر ثبوتها
اي اتصاف الاشياء بالوجود وبثبوت بعضها لبعض بحسب الامر مع
قطع النظر عن الاعتقاد بل الامر تابع للاعتقاد فان اعتقد انه موجود
فموجود او معدوم فمعدوم فان حادث فحادث وان قديما فقديم الى
غير ذلك فمعتقد كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم
فيكون النقيضان حقا بالقياس الى الطائفتين فلا استحالة فيه عندهم
اذ ليس في نفس الامر شيء محقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد الحلو
مرا فدل ذلك على ان المعاني تابعة للاعتقاد وذلك العكس فان قيل ان
اعتقاد ثبوت الحقائق للاعتقاد حقيقة ثابتة فان قالوا تتبع تلك

تلك الاعتقاد والاعتقاد اخر فرع من انه ينتهي الى اعتقاد ثابت في نفس
الامر فلزمهم التناقض ولا مسلم التسلسل لجواز ان يمنعوا استحالة التسلسل في
الامور الاعتبارية ولو قيل انهم اعترفوا بتحقق النقيض فيلزم التناقض قلنا
هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم قوله ومنهم من يزعم انه شاك قيل لم ترتب في
الشكوك وحسبانهم شاكون في ان يلزم ... الامور
الاعتبارية قوله ولنا تحقيقا اي دليلا حقا صادقا المقدمات بحسب نفس الامر
وان لم يكن حقا صادقا عند الخصم لا خفاء في ان اللازم منه ثبوت
الاشياء في نفس الامر واما ثبوت العلم بها فلا وفيه تدبر قوله بالضرورة
هنا بمعنى القطع والتيقن في بعض البداهة بقرينة قوله وبعضها بالعيان
قوله والزاما اي قياسا مركبا من مقدمات مسلمة عند الخصم مستلزما
لبطلان مذهبه كما هو مسلم عندنا او مستلزم لمذهبنا لاربعة بمعنى القياس المركب
المركب من مقدمات مسلمة عند الخصم غير مسلمة عندنا ... بان بعض مقدماته
غير مسلم عند الخصم كيف لا امتناع ارتفاع النقيضين في جملة المحال عندهم
فكيف يصح الزاما قلنا انما جعل الزاما بناء على ان من يعلم حال المخاطب
ومناظرة تيم الزاما او انتسابه الى فرقة بالتسليم بالنظر الى الاول ...
قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بحسب نفسه
لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي ووجودهم به فان

او بمعنى الوجوب م

اي ادعوا الاثبات بالدليل

فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات فيعود لزوم له
فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهيته من الاشياء اذ النفي من
جملة الماهيات وكذا الاتصاف لعدمه ثبت من جملتها قال الفاضل المحشي يرد
عليه ان علم ارتفاع النقيضين من جملة المحسوسات عندهم فلا يلزم من عدم
تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير فيقال
انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقائق فثبت بعض
ما نفيتم وقد يتوهم ان الكلام منهم مقصور على حقائق الموجودات الخارجية
ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من
الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج
عند كثير من المتكلمين نعم لو احد ولا شبهة عليك انه مثل ما وقع
ما ذكر بان يقال ان النفي من جملة المحسوسات عندهم ولكن الجزم فلا يلزم ثبوت
ما نفيتم ثم ان عدم وجود العلم في الخارج عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
عرضا موجودا اذ لا شك كونه كذلك معتقدا لمن تمسك به والاولى في الرد
ان يقال ان الكلام في النفي بمعنى اللاوقوع دون النفي بمعنى الانتزاع
لان النقيضين هي النفي والاثبات بمعنى الوقوع واللاوقوع
لا النفي والاثبات بمعنى الايقاع والانتزاع لارتفاعهما عند الشك
والكلام في الشاك فلا يصح الحكم بان النفي حكم والحكم تصديق

الى تامل قوله على الاطلاق اى بطريق السلب الكلي قوله انما يتم على العنادية وقد عرفت
ما فيه كما في شرح المقاصد ثم لا يخفى ما في العنادية والعندية من الضعف
حيث اعترفوا بالحقيقة اثباتا او نفيا سيما اذ تمسكوا فيها بدعوى الشبهة
بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يتفق البحث فيه كونهم
شاكين تم كلامه ولا خفاء في ان هذا صريح في ان الالزام يتم على العنادية
والعندية معا فبين كلاميه نوع تدافع وما قيل في توجيه ما في شرح
المقاصد من انه ان النفي ان لم يتحقق في نفس الامر فنفيها يتحقق [illegible]
اذ الواقع لا يخلو عن النسبتين مدفوع بان مرمى [illegible] عدم خلو
الواقع من النسبتين من جملة المحسوسات والاولى في التوجيه ان يقال انكم جزم
جزمتم بنفي الحقائق مطلقا واتصاف الحقائق بصفة النفي وهذا الشيء والا
والاتصاف من جملة تلك الحقائق وثبوتها فثبت بعض ما نفيتم وفيه
ما فيه تامل قوله قالوا الضروريات هذا دليل اللاادرية وفيه نوع اشعار
على دليل العندية ايضا فان الصفراوي يجد الحلو مرا فدل على ان المعاني
تابعة للادراك واما دليل العنادية فنقول ما من قضية بديهية كانت
او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة يقاومها قوله والحس قد
يغلط الخ اى اذا كان كذلك فحكمه في اى جزئي او مادة يعرض لحال
في معرض الغلط فلا يكون مقبولا شهادته قال الفاضل المحشي ان قلت

يغلط الخ

للتحقيق م

قد الداخلة على المضارع للتقليل فيه في الكثرة قلت قد يستعار ويستعمل
في تحقيق الحث على مضارع وان المفيد يحب الإضافة لا بيان في الكثرة
في نفسه ثم كلام هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على
على المضارع يفيد الفيد بحسب الزمان وذلك انه يفيد بحسب ان لا بيان
في الكثرة الا بمنافية بحسب العادة ثم اصل **قوله** كالاحوال الذي يفيد لحول الكلمة
لكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الاختلاف في العصبتين او
او في احديهما وما الاحول العظيم فلمار الواحد اثنين **قوله** ومنها

بانه

البديهيات اي لاوليات وهي في حكمها من القضايا الفطرية القياسات
الخفي لما لم يتفارق عن تصور الطرفين جميعا يكون تصور الطرفين
كافيا في الحكم في الاوليات بخلاف البواقي من التجربيات والمتواترات
وحكم الوهم في المحسوسات والحدسيات فانها ليس كذلك بل يحتاج
الى امر خارج عنها فقد داخلة في الحسيات او يراد بها ما للحس فيه
مدخل سواء احتاج العقل في الحكم الى شيء اخر سوى الحس او لا وعدان
مدخلية الحس في الحدسيات ليس ظاهرا لما لم يتصوف للوجدانيات فكذا
التي نجدها اما بنفوسنا كعلمنا بوجودنا او بالاتنا الباطنية كعلمنا
كعلمنا بلذاتنا والامنا لانها لا يتفع لعامة العلوم ولا
ولا يكون حجة على الغير وقد يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فيندرج

تفصيله انظر نه ح ر اسع
عكس فرع التصور موقوفا عليها
مشي موليا
وجوليا وبيس قرا البين فان فرع التصور
الاربع منفصين الى كان المجسم
الاربع والنصف ام كنت وبين بلا الازمنة
منع الاربع منفصل كنا المال الاربع والاربع
من وبان فان الالاربع منفصلة الى ادا الاصب
الى عنه وبين الحول موضع النح وضع الغلط
شد رحمه الله ستعلب

فيندرج الوجدانيات في البديهيات فينحصر الضروريات فيها وحصر الموقف م
جعل الوجدانيات قسما براسها وتلك القسمة وانت تعلم ان عبارة الكتب
لا نص في حصر الضروريات في القسمين المذكورين وان كان مقام يلائم
الحصر وعيرهم تامل **قوله** والنظريات فرع الضروريات لانتهائها اليها فعاللدو
والتسلسل **قوله** غلط الحس منشاء الى منع الكلية المحفوظة ونظم الكلام ونحو قولنا
ومتى كان كذلك فحكمه في اي فرد ومادة تعرض كان في معرض الغلط الحس

ولنية الغلط م

بانه في منشاء الغلط كالحكم ليس اللبس مع العقل **قوله** لاسباب جزئية
غير شاملة وغير متحققة في جميع المواد والطان جميع الاسباب باعتبار كونها
على انه يجوز ان يكون سبب الغلط في مادة واحدة متعددا من غير تراحم
تواردا العلل المستقلة على المعلول الواحد بالشخص مع بعد **قوله** باتفاق سبب
الغلط في نفس الامر ومصادفة وحصول اليقين في بعض المحسوسات والتجويز العقلي
لا ينافي العلم كما في العلوم العادية فلا يتوجه ان يقال الحس لما احتاط باسباب
الغلط بر معترفا فليف يحصل الاطلاع على انتفاء الجميع فيجوز ان تحقق
في اي مادة تعرض من المحسوسات من اسباب الغلط في غير ان يكون لنا
شعور بذلك السبب **قوله** والاختلاف في البديهي جواب عن الفرع لمالد
بديهيات **قوله** لعدم الالف او لحقائق او تعدد بما قد يحيط به لا يعد اهل
لكالنف لان الطرفين لا يحتمل من ان يكون ما متصورا على الوجه الذي

الطرفين م

وما يجد من قوة وكثرة الاختلاف
جواب بعينها والنظر بانه ح

سبب م

في التصور م

يدور الحكم او لا فعلى الاول يكون له دخل في الحكم من غير توقف على امر آخر فيه كالاف
فلا يتصور الاختلاف ح وعلى الثاني يجوز الاختلاف لاجل عدم تحقق الشرط الموقوف
الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للاختلاف في عدمه نعم يلزم الاختلاف
في تأثيره وجه الدفع غير خفي لكن لا يخفى قوله لا ينافي حقيقته بعض النظريات
بحقيقة البعض مقطوع به بديهة العقل قوله والحق انتهى اشارة الى
ما هو مختار الاجوبة تحقيقا والزاما لا يتم وما هو من قوله ولا يخفى انما يتم
على المعاندة وقد عرفت ما فيه قوله خصوصا اللا ادرية ليس بموقع
موقعه تأمل قوله اشتق السفسطة قال في شرح المواقف عرب سوفسطا
لفظان ويشتق منهما السفسطة والفلسفة هذا يدل على ان
الاشتقاق من خواص العربية وان الاشتقاق ههنا بالمعنى المصطلح
في المقاييس تأمل قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور وعلم ان احسن
ما قيل في الكشف على حاشية العلم هذا التعريف كما انه ادركنا احسن
بها من بين التعريفات وقدم الاول فان المتبادر من لا يجب هو السبب
القريب فخرج بذلك الحياة والوجود وغير ذلك لكن يقال المتبادر منه
هو السبب الحقيقي وهو منتف ههنا وان السبب القريب ليس الا الايجاد
وحمل القريب على الاقرب في تعريف لا يليق في مقام التعريف وكذا حمل
السبب على العادي وايضا لا يصدق التعريف على العلم الحضوري مع

مع انه من جملة افراد المعرف وتخصيص المعرف بالانطباعي تعسف
هذا انما هو حد العلم عند من يقول العلم صفة ذات التعلق ومن قال
انه نفس التعلق حده بانه تجلي المذكور لما كان وعند نفس وتحقيق
ان التعبير عنه عطف تفسير لما مر به اشارة الى ان المراد بالاداء بالقوة
دون ذكر بالفعل والابطل به معنيه قوله فيشمل ادراك الحواس
الظاهرة اوهم لا يقولون بان المدرك هو الحواس اذ الادراك الى الحواس ليس
من قبيل اسناد الادراك الى المدرك بل الى الآلة وكذا اسناد
الى العقل لو اريد به القوة النظرية وعند ادراك الحواس علما موافق
لمذهب الشيخ الاشعري وهو محتاج عند حصا لهن اذ الكل واحدة منها
ترتسم في النفس صورة بها ينكشف محسوس عند النفس فلا يلزم منه
كون البهائم من ذوي العلم لان ادراك النفس بحواس دون ما يظهر
بواسطة حواس ولذا قيل لمن قامت هي به فكانه قال تجلى بها
المذكور عند النفس واما عند الشيخ فهو نوع من الادراك ممتاز
عن العلم بالماهية قال الشيخ في شرح المقاصد في بحث العلم والحق
ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة قال الفاضل
المحشي عده علما مخالف للعرف واللغة فان البهائم ليست من اولي
العلم ثم كلامه وانت تعلم ان ما عده من العلم نسبي الى ادراك الحواس مطلقا

بل ادراك النفس بواسطتها اياها وادراك الحواس مرتسم عند النفس
وايضا قوله فان البهايم الخ يدل على ان التوهم والتخيل كوجدان
الجوع والخوف واللذة والالم الاهلون علما لحصولها للبهايم ناظر
قوله من التصورات والتصديقات والنظار متعلق بادراك
العقل اذ التصديق لا يحصل بالحواس لا باعتبار الاطراف قوله اليقينية
اى المنسوبة الى اليقين بمعنى تحته يندرج تحت اليقين اندراج الجزئى تحت
الكلى واليقين بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
مختص بالتصديق وكذا غير اليقين بمعنى اعتقاد غير الثابت المطابق
للواقع واما اليقين وغير اليقين المطابقة وعدمها جار فى التصورات
ايضا على ما زعموا والتحقيق ان التصورات كلها يقينية لا مطابقة لها فى نفس
الامر ولا يوصف بعدم مطابقة اصلا قوله صفة توجب تمييزا الخ الصفة
هى الامر الغير القائم بالذات او القائم بالمحل اى موضوع ونفسها بالا
بالامر القائم بالغير كى فى [illegible] فذكره فى شرح المواقف [illegible]
ما ينبغى ان يبحث به علم [illegible] بل الاتيان والتعريف على شىء ذى افراد
معروفة اذ الصفة عند الاشاعرة ليست غير الذات كما انها
ليست عينه ومحصله ان العلم امر قائم بمحل متعلق بشىء يوجب ذلك
الامر اى باعادة كون محله مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق

ذلك المتعلق النقيض وذلك التمييز ولا بد فيه باعتبار المحل الذى هو العالم
لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو للمحل دون الصفة فلا شك ان
تمييزه اى ما هو شىء متعلق بتلك الصفة وتمييزه اعنى المعلوم تصوريا
كان او تصديقيا وذلك الشىء المتعلق هو الذى لا يحتمل النقيض
ذلك التمييز فخرج بقوله تمييزا اعنى احد ما عدا العلم من الصفات النفسانية
وغير النفسانية كالشجاعة والقدرة والسواد والبياض الى غير ذلك
فان تلك الصفات وان كانت توجب تمييز المحل تمييزا عن الغير
لكنها لا توجب تمييز المتعلق بخلاف الادراك فانه كما يوجب للمحل تمييزا
عن غيره كذلك يوجب ايضا تمييز المدرك لان الحس مثلا يحت شىء
ان بل حط عدده وتمييزا عما عداها وفيه تحقيق فيه بان علم الله
نعم ليس بطريق العادة لان العادة تقتضى جواز التخلف وفيه نظر
غير محوز وفيه واعلم ان هاهنا امورا الصفة ومحل الذى قام به الصفة والتمييز
والايجاب الذى فى توجب والمتعلق والظاهر انه يحتمل ان يراد هو ضعيف
على وجوه شتى احتمالا عقليا لكن الاقرب ان يراد بالضمير الذى
فى يحتمل المتعلق وبالنقيض نقيض التمييز كما اشار اليه فى اثناء التقرير
قال الشارح فى شرح الشرح هذا هو الظاهر من سوق العبارة فالتمييز
فى التصور نفس الصورة والمتعلق هو ماهية الصورة وفى التصديق الاثبات

والنفي والمتعلق الطرفان ولا شك ان الادلة اعني مورد الصدق
لا النقيضان وان الاخيرين اعني الاثبات والنفي كل منهما نقيض الآخر
هذا هو المشهور في حل عبارة هذا التعريف ويرد عليه ان القول بالصورة
فرع القول بالوجود الذهني واصحاب هذا التعريف اعني الاشاعرة لا
يقولون بالوجود الذهني والصواب ثم احد الامرين اما عدم كون التصور
والتصديق علما او كون التصور غير الصورة وكون التصديق غير النفي
والاثبات والحمل على الالفاظ نظرا عندهم على ان اثبات الصفة يثبت الصورة
والاثبات والنفي ليس ضروريا ولا اخير جهة علية الحكم بالوجدان وايضا
ان ذكر التمييز واراده الصورة والنفي والاثبات مجاز اعني التمييز مجاز
من غير قرينة وجعل كون التمييز اضافة والصورة من قبيل الكيف قرينة
المجاز مما لا يلتفت اليه والقول ان النفي والاثبات بمعنى الايقاع
والانتزاع ليس شيء منهما نقيضا للآخر اذ يرتفعان عند الشك
والوجه الوجيه في التوجيه هو ان يراد بالتمييز معنى المصدر
وبالنقيض نقيض متعلقه اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق
والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في متعلقه الفعل
وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق نقيض المتعلق
وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله لا يقال كيف يتصور احتمال الشيء لنقيضه

احتمال الشيء نقيضه لانا نقول امتناع احتمال الشيء نقيضه بطريق
الورود على المحل وبطريق الوقوع في نفس الامر على سبيل البدل اي
وقوع كل واحد منهما بدل الآخر انما هو بحسب نفس الامر واما بالقياس
الى مدرك العالم فقد يحتمل البتة وقد يقال ان الاحتمال بطريق الورود
او الوقوع بدل الآخر فكلاهما بحسب نفس الامر بل المحال احتمال الشيء
نقيضه بطريق المواطاة وقد يناقش فيه بان التمييز عبارة عن
الاثبات للشيء او السلب عنه الغير ولا شك ان السلب عن الغير لا
يتصور بدون تعقل الغير فلا بد فيه من تعقل الشيء مع غيره حتى
يتحقق التمييز فلا يطرد فيه تعقل الشيء وحده فلا يصح جعله من لوازم
العلم مطلقا والقول ان التصور بالوجه الاعم اشارة الى جميع
المفهومات لا يفيد التمييز على الوجه المذكور اصلا وههنا ابحاث اعرضنا عنها
لكثرة لا يليق بمقام ايرادها قوله لا دراك بحواسهم اي الادراك الذي
يحصل بواسطة الحس الظاهر تصوريا كان او تصديقا يقينا وقد يخص
بالتصور ووجه تخصيص التخصيص بالظاهر على ما مر بناء على عدم تقييد
بالمعاني وهي التي لا يمكن ان يحس بها متعلق الحس سواء كان
كليا او جزئيا ماديا كان او غير مادي وقد يخص بالجزئي المادي
الغير ممكن ان يتعلق به الحس الظاهر هذا هو المشهور والعلم

واعلم ان ادراك المحسوسات قبل الرؤية لعقل وبعد الغيبة عن الحس تخيل
وعند الحضور حس وبه صرح قدس سره في بعض تصانيفه ولا شك
ان المدرك في الاولين ليس بنفس الاعيان المحسوسة بل في قبيل المثال
اما قبل الرؤية فكذلك ظاهر واما بعد الغيبة فلانه مرخيال لا شيء محقق عند
المتكلمين بل نقول ان المدرك في الاولين مدرك على الوجه الكلي لكن لما
لم يلتفت لا امر حاضر وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما في الصورة الغيبية
اشتبه الحال واشكل الامر فلا تتوجه ما قال الفاضل المحشي والاظهر في ادراكه
بعد الغيبة عن الحس مشكل فليتأمل **قوله** للتصورات ذكرها في بدل
ادراك الحواس يدل على اختصاصها بادراك العقل من غير توسط الحواس
قوله على انها ولظاهر ان المرجع هو التصورات كذلك في قوله ادراك
الحواس اذ مبنى الشمول على ادراك الحواس ايضا عدم التقييد به اذ عدم
التقييد بالمكان لا يكفي في شمول التعريف لها عليهما اذ عدم التقييد في
الجانب **قوله** لا تناقض لها اي لمتعلقاتها على حذف مضاف وبه صرح في
شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال معنى قولهم لا نقيض للتصور انه
لا نقيض لمتعلقاتها كما قال الفاضل المحشي للتمييز الذي هو الصورة ثم كلام
وقد عرفت ما فيه وقد يناقش فيه بان الشك والوهم من قبيل التصورات
مع انه يحتمل النقيض وقد يجاب عنه بان الاحتمال فيهما ليس من حيث

اما قبل الرؤية فلانها اذ لم نجعلها صلة لسعد اوليس
فادركناه على الوجه الكلي لا انا نحتمل ان يكون
هذا او ذاك واما بعد الغيبة فلانه يكون ما ثبت مدركا
على الوجه الكلي لا انا نحتمل ان يكون صورة جلد
ذاك وذلك مثل ان نحتمل النوم صورة جلد
فاذا راينا في النقطة سكنا انه يكون بعض الشرب
غيره فالمدرك يحتمل الشركة بين الشربين
تدبر منه

ولا خفاء في ان التناقض في عباراتهم يضعف
مثل عدم احتمال النقيض نسبة الا النفس
النسبة او كان نقيض دال على النقيض
نعم النقيض منه

من حيث انه تصور بل من حيثية اخرى وفيه قال الفاضل المحشي
قلت كل تصور لا يحتمل غير صورته اي اصلا ولو سلمنا ان للتصور نقيضا
فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا
انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الانسان
بالفعل نقيض يصح بالفعل فلا شك انه ينافي ان المتصور بالاخر
ثم كلامه وفيه ان المتعلق هو الانسان المأخوذ بامر فيه فلا شك
انه لا يحتمل الا الانسان المعتبر بالضاحك بل المحتمل هو الفرد وهذا من قبيل اشتباه
العارض بالمعروض كما لا يخفى على ما زعموا او كما قال زعموا مع انهم جاز
موا فيه شرح الى تزييف قولهم وهذا مطلبهم قال الفاضل المحشي
لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض الاخص اعم ومن مثل ذلك
وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس ثم كلامه وفيه ان
كون النقيض للتصور بأن مثل ما بان وعكس النقيض اخذ في الفوائد
لا يخفى على ذي حدس والتحقيق ان النقيض مصطلح في التصور الا بعد اعتبار
الصدق والحمل على شيء وجهة وشرائطها انها تقتضي على ما بين في موضعه
ولذا قالوا لا تناقض في المطلقات والحق ان النقيض في التصور يكون باعتبار
اعتبار الصدق وجهته والشرائط المعتبرة في باب التناقض على سبيل التحقيق
انتهى قال الفاضل المحشي والظاهر من منعه ان يكون جميع التصورات

الماخوذ مع

باعتبار ما يحتمل ان يتصور

بين

ارد لا تناقض لها

علماً مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق
كما اذا رأينا حجراً من بعيد فحصل منه صورة الانسان وحكم عن
بها بان تلك الصورة صورة الانسان و تصور مطابق له وخطأ
في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور
ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه
فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية التي لم تلاحظ
فتدبر فانه دقيق تم كلامه ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الصورة
التي لم تلاحظ افراد الانسان دون ذلك الحجر فالمعلوم بالوجه في هذه
الصورة افراد الانسان دون الحجر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في الحكم
بان هذه الصورة التي لم تلاحظ ذلك الشبح المرئي وبان ذلك
الشبح المرئي فرد من الافراد الانسان ولو استدل عليه بانه
معنى علم الشيء بالوجه هو العلم بوجه العلم بما جعل وجهاً وان
لم يكن وجهاً له فلما ليس الامر كذلك اذ عقد الوضع قد يكون
بالوجه الغير المطابق وقد يكون كذلك لاجل انتفاء عقد الوضع
لما يكون بانتفاء عقد الحمل لقيام شيء وثبوت الحكم منا في هذه الصورة
هذه الصورة على ذلك الشبح المرئي بانه شاغل في ذلك الحيز حكم
صحيح ولا شك ان الحكم على الشيء فرع معلوميته والتصور فتح

وقيل ان المعتقد هو ان ذلك الحجر هو الفرد الانسان وخطاؤه في تحصيل الصورة انما هو باعتبار هذا الاعتقاد والحكم منه المكم

والتصور ومن المعلوم بالضرورة انه لا وجه للمعلومية سوى الصورة
المذكورة فيكون تلك الصورة التي لم تلاحظ ذلك الحجر المرئي ودعوى
عدم صحة هذا الحكم مكابرة وقد يقال بانه معلوم بالوجه المطابق له ودعوى
انحصار الوجه في الصورة المذكورة في حيز المنع وغايته ان ذلك الوجه
غير مشعور به بخصوصه وذلك يوجب انتفاءه في نفس الامر والحق ان
التصور كما لا يتصف بعدم المطابقة كذلك لا يتصف بالمطابقة لانهما
من الاعراض الاولية للحكم والحق ان القول بان تحقق الحكم بان
المرئي هذه الصورة صورة لذلك فرع لوجود الحكم بالفعل ومن البين
انه لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والاظهر ان يقال ان الشبح
المرئي من بعيد هو الهوية العامة المشتركة بين الموجودات في الجواهر
والاعراض واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا
تدركها حتى لو سئلنا عن كثير منها لم نعلمها ولم نقدر بالجواب
عنها ولم يكن المرئي هو الهوية المشتركة بين الهويات المخصوصة لما كان الامر
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة يستلزم الاطلاع على خصوصيات
من الجوهرية والعرضية مثل قول الكون مجهولة مع انها مجهولة فقد ثبت
ان المرئي المبصر ليس الا الهوية المشتركة بين جميع الموجودات ومن
البين المكشوف ان صورة الانسان ليس وجهاً غير مطابق

للشيخ المرتجى لان الوجه الاحصل لاينافي الاعتراف المعلوم بها بالسلب
الصورية المشتركة وانت تعلم ان هذا على التقدير لصحته تمامه لا يجدي
نفعا كثيرا وههنا اشكال مشهور وهو ان التصديق كالتصور صورة
وان كان صورة مطابقة لذي الصورة فيجب ان لا يتصف التصديق
بعدم المطابقة كالتصور ايضا والا فما الفارق فليتامل قوله لكنه
لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات الظنية والجهلية والتقليدية اه
اذ الكل يحتمل النقيض اما الاول حالا واما الاخيرين مآلا والمراد بالعلم
على التقليد فبطريق المجاز بهذا كما ذكرنا قوله ولكن ينبغي ان يحكم بشمول
التعريف الاول على غير اليقينية وبعدم شمول الثاني عليها توجيه الكلام
احد التعريفين طردا وعكسا فان زال القول ولكن ينبغي ان يحمل التجلي
مطلق الانكشاف فيحمل على الابهام ذكر العام وارادة الخاص من غير
قرينة وذلك غير جائز في باب التعريفات فلسنا المتبادر من مطلق
هو الكامل وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب فالمتبادر قرينة
المجاز وقد يناقش فيه بان الانكشاف تام ام مراتب مختلفة وغير منضبط
منضبط والتعريف به تعريف بالمجهول سيما عند القائلين بالتفاوت
بالتفاوت بين اليقينيات كالشيخ الاشعري ومن تابعه وتجويز
والجواب ان المراد هو الانكشاف الموجب للتمييز بحيث لا يحتمل النقيض

النقيض لا حالا ولا مآلا ولا شك انه امر متعين وامر منضبط وانت
خبير بانه ح يرجع مآل التعريف الاول الى الثاني وان يتضح ما هو المراد به
بدون رجعه الى الثاني فلا يتم ح ما يقال في وجه كون الاول احسن من
الثاني من ان مفهومه في نفسه امر واضح جلي لا يحتاج في فهمه الى اعتبار
وتقدير ولا الى نظر دقيق بخلاف الثاني فانه لا يتضح حق الاتضاح
بدون الاضمار وتدقيق النظر بتدبر فانه دقيق قوله لا يشمل الظن ولا
الجهل المركب والتقليد حيث حصر على الظن غير ظاهر والاولى ان يقال
غير اليقينية بدل الظن ولعله اراد بالظن ما يقابل اليقين قوله لا
لان العلم على الاعراض دون الجواهر وفيه ما لا يخفى قرينة هي قوله للتخلق
متعلق بالمضاف اليه دون المضاف ويؤيده قوله بعلم الى الحق
قوله اي المخلوق من الملك والانس والجن والاختصاص فان الانسب تقديم
تقديم الانس ان لوحظ حيثية الشرف كما هو المناسب بعنوان
العلم والتاخير ان لوحظ حيثية الخلق والايجاد كما هو المناسب
بعنوان الخلق ولعل الشارح لاحظ حيثية الشرف والخلق تتوسط
بينهما وانظر من تعميم الخلق ان المقصود ههنا بيان اسباب علم الاكثر
الثلاثة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى فانه للذات اي الذات ههنا
شيء بعينه ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة العلم والنعمة به

من غير مدخلية حال الاستفادة الى ذاته نعم ولذا اردف بقوله الا بسبب من
الاسباب فلا يتوجه ان علمه تعالى موقوف على الحيوة والوجود فكيف يكون
ذاته كافيا في حصوله وعلم ان فيه ردا على المعتزلة والحكماء فانهم قالوا
ان الانكشاف والتميز مترتب على ذاته نعم من غير توسط صفة زائدة
عليه تعالى قال الفاضل المحشي ان ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات
بلا حاجة الى شيء ينضم الى العلم وتعلقه تم كلامه وفي كفاية ذات فهم تعلق
خدشة اذ التعلق نسبة ومن البين ان النسبة متوقفة على المنتسبين
العالم والمعلوم ههنا ولو اقتصر على الكفاية في نفس العلم الذي هو صفة
ذات يتعلق لكان احوط قال **قوله** الحواس السليمة والخبر الصادق
ولكنه جمع الحواس افراد الخبر غير ظ **قوله** بحكم الاستقراء الناقص الذي يفيد
الظن وهذا بناء اذ دليل قسمة الاسباب الثلثة قياس استثنائي مطوي الملازمة
التي هي احدى مقدمتيه وصورة القياس هكذا لو كان
هناك قسم اخر لوجد بالتتبع لكن التالي باطل وكذا المقدم مثله
وعلاقة ظنية **قوله** ووجه الضبط ولا خفاء في ان المقام مقام حصر منتشر
الا انه ابى عن الضبط ولذا قال وجه الضبط ولم يقل وجه الحصر وايضا
من ايراد قسمة الاستقراء ثبته في صورة الترديد بين النفي والا
ثبات تقليل الانتشار وتسهيل الاستقراء الا انه يحتاج الى

التتبع في بعض الصور دون الكل **قوله** ان كان من خارج
والاولى ان يقال ان كان خارجا او ان يقال السبب اما خارج
والظاهر انه اراد بالخارج الامر المنفصل من الشخص المدرك الا ما لا يكون نفسه
ولا جزءه اذ الكل بهذا المعنى خارج اما خروج الاولين فظ واما خروج الثالث
فلان العقل بمعنى القوة على ما فسره الشارح عرض للنفس ومن هنا ظهر لك
ان في قوله والا فهو العقل تسامحا فكان منشأ التسامح هو ان الالة
للعقل مدخل تام في الادراك فكانه المدرك نفسه وانظره قولهم القدرة
صفة مؤثرة على وفق الارادة مع ان ليس لها مدخل تام في التاثير فكانها
المؤثر نفسها **قوله** فان كان الة ففيه توسط بين الفاعل ومنفعله في
وصول اثره اليه فكانه ههنا مستعمل في مجرد معنى مجازا اذ العلم ليست
من الافعال الا على التحقيق **قوله** والا فالعقل اي وان لم يكن الة غير المدرك
بان يكون الة مدركة او بان لا يكون الة **قوله** فان قيل حاصل ان
اردتم بالسبب المؤثر فهو الله تعالى لا غير وان اردتم الظاهر
فهو العقل فقط وان اردتم السبب المفضي في الجملة فالحصر في الثلثة مختل
لان ههنا اسبابا اخر ودايا ما كان فالحكم بالثلثة باطل **قوله** السبب
المؤثر اي من غير توسط شيء كما هو المذهب الحق **قوله** في العلوم
لكونها ضروريا كان او نظريا خلافا للمعتزلة **قوله** واياه فيهي كما تحت

والافعال المؤثر وتحقيقه صاحب ما مر
وهو قوله الموسط الفاعل ومنفعله
اركونه الة او ان كان العقل عبارة عن
القوة للنفس وسد كاف على تنبيه
لعل زد الب محه المذكور انفا

هي به اذ الوجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين فمعنى ان يؤثر
في العلم والعادة جعل المحل متصفا به قوله والسبب الظاهر الذي يستند
اليه الفعل بالصدور عنه بحسب اللغة والعرف قوله آلات وطرق
على طريق اللف والنشر مع الترتيب قوله والسبب المفضي اي الذي يخلق
الله تعالى معه العلم بطريق العادة وانما قال معه تنبيها على انتفاء السببية
حقيقة وفيه رد على المعتزلة والفلاسفة قوله ليشتمل متعلق بحسب المعنى بقوله
بان يخلقه يعني انما فسر السبب بما ذكرنا ليشمل هذا على عادة اي مبني على
عادة او هذا جواب باختيار الشق الاخير يعني ان حصر السبب في الثلثة
على طريق القدماء قوله عقيب الاستعمال والظاهر ان يقال عقيب استعمالها
قوله لا شك فيها اي في وجودها ولا في سببيتها للوجود الا ادراك البهائم
من غير توسط العقل كما في البهائم ولهذا جعلوها اسبابا برأسها
قوله معظم المعلومات الدينية كمسألة الجبر وما يتعلق به والافعال
الواجب تعالى والعلم والقدرة وما يتوقف عليه في ارسال الرسل ليس مستقلا
منه والادراك ولا يلزم من كون مسألة الحشر وما يتوقف عليه على
الشرع معظم المعلومات الدينية كونها اعظم من مسألة اثبات الواجب
تعالى لا يخفى قوله مرجع الكل اي الحدس والتجربة والتوجه والنظر قوله
جعلوه سببا ثالثا رتبة على مجموع الامور الثلثة من عدم ثبوت الكواكب

الحواس وعدم تعلق الغرض ورجوع الكل لكن في مدخلية الاول في ذلك
تردد وقد يقال ان العقل لما كان سلطان القوى المدركة ومستقلا
في امر الادراك استحق ان يجعل سببا ثالثا سواء تعلق الغرض بتفاصيل
الامور المذكورة اولا ثم فجعلوه السبب تفصيلا للجزاء قوله بمعنى ان
ان العقل يعني ان الغرض حصر ما هو معلوم لنا في الحواس دون ما هو
الممكن الوجود او ما هو متحقق في نفس الامر اذ لم يقم برهان على امتناع
الساد سر الموجود بأي فيهم قامت عليه واما الموجود بالوجود الخارجي
فليس معلوما بالضرورة ولا بالبرهان قوله فلانهم ولا يلزم اذ هي مبنية
على تجرد النفس وامتناع ارتسام الصور المادية في المجرد وامتناع كون
الواحد مبدأ الاثنين الا بشرطه وعلى القول بالصورة والوجود
الذهني وليس شيء منهما مسلما عند جمهور المتكلمين وان كان البعض
منهم قائلا بالبعض منها وما ذكره الحق فيه بحث لانه في تفسير ان
جمهور الصحابة والتابعين على ان الارواح جواهر قائمة بانفسها
مغايرة لما يحس به من البدن [illegible] تموت ليس نصا في
القول بالجوهر المجرد الذي اثبته الفلاسفة نعم ان تلك الا
الادلة لا تتم على اصطلاح ايضا قوله السمع قدمه على البصر في
اهم الحواس للحيوان [illegible] القوة اللامسة لان معظم المعلومات الدينية

مستندة الى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع قوله بطريق
وصول الهواء المتكيف مشعر بان المسموع هو الصوت القائم با
بالهواء القارع للصماخ الواصل اليه لا الخارج بالتموج حاملا لذلك فلو
الصوت موجود في الخارج قبل وصوله اليه دون الصوت القائم بالهو
بالهواء الراكد في الصماخ الذي يتموج ويتشكل بتشكل الهواء المتموج
الخارجي عند انتهائه الى الهواء الراكد والظاهر هو الثاني قوله بكيفية الصوت
الاضافة بيانية دون اللامية بان يراد بالكيفية الحروف العارضة
للاصوات كما لا يخفى قوله والبصر قدمه على البواقي لانه يتعلق بالقريب
والبعيد ولانه اكثر منفعة في تحصيل المطالب الكسبية الكلية قوله
يتلاقيان ثم يفترقان اي ان العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ
على التصالب حيث يتلاقيان وموضع تلاقيهما هو مجمع النور
ثم يتباعدان الى العينين اما بعد التقاطع بان تنفذ اليمنى الى
العين اليسرى واليسرى الى اليمنى او بدون التقاطع بان تتصل
اليمنى الى اليسرى ثم تتبعد اليمنى الى العين اليمنى واليسرى الى العين
اليسرى والى كل واحد ذهب جمع قال الفاضل المحشي فيه بحث نوالى
انه لا تقاطع على هيئة الصليب تم كلامه والاولى ان لا يخص
كلام الشارح باحد المذهبين قوله يدرك بها الاضواء والا

فيه ان الهواء الذي يكون متكيفا بكيفية الصوت بالواسطة وان لم يكن ... الى الصماخ من حيث انه متكيف بكيفية الصوت غير واصل اليه ... منه

قوله والعصبتان ... مجوفتان ...

والالوان واعلم ان الجمع على ان المدرك بالبصر اولا وبالذات
هو الضوء واللون فقط واما السواد فبالعرض وجمع الاخر على ان
الكل من الامور المذكورة مدرك اولا وبالذات من غير واسطة والظاهر
والمراد من المبصر والمدرك بالبصر اما المبصر بالذات او الاعم مما هو
بالذات او بالعرض وعد الامور المذكورة من المبصرات اما
على التعميم وعلى اختيار الجميع الاخير والظاهر هو الاخير ولا يخفى
ان الابصار بالذات مشروط بالوجود الخارجي واما الابصار
بالعرض فهل هو مشروط به ففيه تردد وعلى التقديرين فلا اشكال
في عد الحركة من المبصرات اذ هي موجودة في الخارج باتفاق من المتكلم
والحكيم واستقرار الهيئة المستنبة وان كانت عارضة من مفهوم مما
كاف في كونها من الاعراض النسبية فربما في كونها من الاعراض
النسبية كونها من الموجودات الا ... ان المقادير على رأي
القائلين بالجواهر الفردة من قبيل الاعراض فكيف يدرك بالحس
تدبر قوله المتكيف بكيفية ذي الرائحة اي رائحة كل ذي رائحة فكيفية
ذي الرائحة لامتناع الانتقال وتقييد الكيفية ... باشخص
بالمجاور وفي بعض النسخ بكيفيتها ... على قاعدة الاعلام مبني
مستقيم اذ وجود روائح غير مشروطة بالمزاج فتدبر ثم اذ الركون

اذ يجوز حصولها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر الفرد الآخر واما على
قاعدة الفلاسفة فلا يتم اذ وجودها مشروط بالمزاج المشروط
وجوده بتفاعل العناصر فلا تفاعل في الهواء البسيطة الا ان يق
ان الهواء تكيف بالحر بسبب عدم الفراق له النوع امتزاج بالعناصر
على وجه يستعد لقبول الكيفية المزاجية هو منتشرة قوله لحافظ
الرطوبة لعدم الطعم في جميع البدن الى جلد البدن على حذف
المضاف فاذ الكبد خالية عن تلك القوة وضعت هي له اذ كل
ميسر لما خلق له قوله لا ندرك بها اي بكل واحد وانما تثبت في بل
قوله من غير تأثير الحواس لاولى ان يقال من غير مدخلية الحواس قوله
عقيب انه يقال عند مبدأ عقيب قوله فان قيل حاصل ان قولكم لا
لا يدرك بها ما يدرك بالاخر منقوض لان الذائقة يدرك بها
الحرارة كما يدرك الحلاوة قوله يدرك صورة الشيء الا مطابقة
في السؤال قوله والخبر الصادق قيل فرق بين الخبر والقضية بالعموم
والخصوص لان الخبر اعم من القضية لان الصادق ... ومختص
لزيد قائم بسبب خبر لا قضية وفيه نظر لان كل محتمل للصدق
والكذب لا يعني بالقضية الا هذا قوله للواقع اي نفس الامر
اي الذي يكون نفس الامر طرفا ما النسبة كالنسبة الى خارجية لو

او لوجوده كالاشياء الموجودة في الخارج والمراد بالواقع اما
اما النسبة الخارجية او ما هو اعم منها وذكر الواقع بدل النسبة
الخارجية ناظر الى العموم واشارة الى ان المطابقة لا مرما من الامور
الواقعية في نفس الامر من غير اعتبار معتبر وفرض الفارض كاف في تحقق الصدق
ولا يتوقف على المطابقة للنسبة الخارجية بخصوصها كما هو المشهور ولكن اعتبار
المطابقة للخارج مطلق في البيان لو ثبته لكن وما ذكره قوله في آخر الدرس
اي الاعم من نسبة تامة مطابق لما هو الخصوص ... قوله فان الخبر
فالتعيق ... تقديره ان كان الصادق بالمطابقة او صحيح ... وجعله تعليلا
صحيح تقييد الخبر الصادق ... قوله كلام اي مركب تام على ما هو
مصطلح النحاة فلا نقض ... من ان ... كلاما تاما وان كان
نسبة خارج يطابقه تلك النسبة وقد يقال ان المثال المذكور خرج بقوله
لنسبة اذ هو لو بها الايقاع والانتزاع فلا حاجة الى ذلك التفسير ...
قوله لنسبة المفهوم من الكلام القائم بالنفس وهي الوقوع واللا وقوع
او الايقاع والانتزاع قوله خارج لعله اراد بالخارج الامر الخارج
عن القوة المدركة وهو النسبة الخارجية التي يعمها في الامور الواقعية في نفس
الامر من غير اعتبار معتبر وفرض فارض تصوريا او تصديقيا الكون من شأنه
ان يتعلق بها التصور والتصديق ومعنى المطابقة على التوجيه الاول فقط

مشهور و اما على الثاني فهو كون النسبة المدركة بحيث لا يتناول فيها
شيء منهما او كونها مشاركة وموافقة لما في التحقق فكان ذلك الا
الاشياء و وقعه في نفس الامر من غير اعتبار معتبر كذلك تلك النسبة وفسر
علمه بمعنى عدم مطابقة النسبة للخارج تامل قوله يطابق تلك النسبة في قيس
وصف الشيء بوصف ما يتعلق به قوله او لا يطابقه لكن في شانها المطابقة
فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة فالاثبات لا يوصف
لا يوصف منهما قوله على هذا اي على التفسير المذكور قوله يحمل الشيء على ما هو به ا
على وجه هو اي ذلك الشيء متلبس اي بذلك الوجه في نفس الامر اي في حد ذاته
الاخر فالمراد بالشيء اما الموضوع او ما يقوم مقامه كما هو المتبادر
او نسبة كما يشعر به قول الاعلام بنسبة تامة الخ فعلى الاول ان لفظ
ما عبارة عن المحمول وعلى الثاني كيفية النسبة من الايجاب والسلب او الجهة
كالضرورة واللاضرورة وعلم ان للصدق معان اخر لم يتعرض
لها لعدم تعلق الغرض بها كما لا يخفى قوله في صفات الخبر فيه ان
الا الخبر وان كان من صفة الخبر لكن المجموع غير الاخبار مع متعلقه
متعلقه ليس كذلك الا ان يقال ان القيد خارج عن المقيد والصدق ا
هو الخبر فقط فقيد تدبر قوله ومنه ههنا وفيه ان الاضافة يحتمل
ان يكون بيانية الا انه خلاف الظاهر ولا يصار اليه من غير ضرورة وفيه

او الضرورة

ودفعه تدبر قوله على نوعين اي الخبر الصادق الذي يوجب العلم والخبر الذي
هو مقطوع الصدق والا لم ينحصر في نوعين قوله نوعين سيجيء بذلك
اشارة الى المناسبة بين المعنى المصطلح والمعنى اللغوي قوله اي
لا يجوز العقل تجويزا ناشيا في التعيين اعني التردد ولا يجوز التجويز الذي
يجامع اليقين كما في العلوم العادية قوله تواطؤهم على الكذب بلا
قصد اي كما يشعر به لفظ التوافق لا اتفاقي وثبت ان هذا التعريف لا
يقتضي اشتراط التعاقب في المتواتر كما سيجيء قوله بل على التعاقب قوله
ومصداقه اي ما يصدق لان مصداق الشيء ما يبين صدقه وكون
انه حكى كونه صادقا حاصله ان الضابطة وما يدل على كون الخبر متواترا
هو كون العلم حاصل عقيبه يقينا وفيه اشارة الى رد من شرط فيه
عدد الخبر عدد ا معينا من الخمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين الى
الى غير ذلك وانت خبير بان الاطلاع على ان العلم حاصل عقيبه
مما لا يحتمل النقيض لا حال الاول ما هو امر دونه خرط القتاد قوله خبر غير
شبهة للتوضيح وانما يكون للتخصيص اذ العلم لا يكون الا كذلك
ومجاز متعلق بالوقوع او العلم والاقرب قوله بالضرورة اي
بالبداهة او بالقطع وفيه احتمال اخر قوله للعلم الضروري
من غير الاستدلال قوله والاول اقرب من جهة المعنى وان كان

الا ان يقال ان يجوز ان يكون التعاقب شرطا
باعتبار اكثر الافراد او يصح

وجعله ضابطا يعرف به الخبر المتواتر
عن غيره ويميز بينه وبين ما ليس كذلك
وان كان في نفسه منضبطا ومعلوما
بخلاف غيره فان اخبار الاعداد
فانها على عكس ذلك

وان كان البعد من جهة اللفظ اما الاقرب بحسب اللفظ فقط واما الا
الابعد من جهة المعنى فلان الاقرب يؤدي الى الاستدراك بل يوهم
خلاف الواقع ولان في الاول بحسب المعنى علمين وفي الثاني علما
واحدا والعلمان خير من العلم الواحد **قوله** فههنا امران الاول ان
الخبر المتواتر يوجب العلم والثاني ان احدهما مذكور صريحا وهو الاول
والثاني ضمنا لان الاوصاف مشعرة الاخبار على ما هو المشهور **قوله**
وذلك اي الايجاب للتواتر للعلم معلوم بالبديهة **قوله** فانا نجد الخ
تنبيه لا استدلال فلا يتوجه ان هذا الاستدلال بالجزئي على العلم الحكم
الكلي **قوله** حتى انفسنا العلم لا يعني ان العلم بوجود مكة من قبيل الوجدانيات
كالعلم بلذاتنا على ما يتوهم من ظاهر العبارة بل يعني انا لو رجعنا
الى انفسنا نجد ان لنا علما بوجود مكة **قوله** وانه ليس الا بالاخبار عطف
عطف على قوله فانا نجد الخ وقد ناقش فيه بانا مجرد حصول العلم
بالاخبار لا يدل على كون الخبر المتواتر موجبا للعلم ضروريا ودفعه
غير خفي كما لا يخفى **قوله** ضروري اي غير استدلالي لانا نعلم ان العلم مو
موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه وارد على السنة قوم لا يتصور
توافقهم على الكذب وكل خبر شانه كذا فهو حق وحكم مطابق
للواقع ولهذا ذهب جمع كالكعبي وابي الحسين الى انه نظري

نظري لانا نمنع التوقف اذ هو من قبيل القياس الخفي العقلي كما في القضايا
التي قياساتها معها فلا يفيد نظريته الحكم واما الحكم بان العلم الحاصل به
ضروري فيحتمل ان يكون نظريا فهو يكون قولا انه يحصل له الاستدلال
والظاهر انه بديهي وما ذكره تنبيه انه يحصل للبله وغيره حتى الصبيان م
وانت خبير بانه لا مدخل في البيان لحصوله للمستدل والاولى ان يترك ويقول
لانه يحصل لمن لا يقدر على الاكتساب كالصبيان وقوله وغيره حتى الصبيان
ليس على ما ينبغي والظاهر ان حال الصبيان مثل ان ما حاصل لهم هل هو علم فغير معلوم
قوله واما خبر النصارى اشارة الى جواب المعارضة في مقدم الاول م
اعني الخبر المتواتر يوجب العلم وتقريرها ان الخبر المتواتر لو كان موجبا
للعلم لافاد خبر النصارى عن قتل عيسى عليه السلام العلم به لبلوغ المخبرين
عنه حد التواتر واللازم باطل للقطع بوجود عيسى عليه السلام بعد ما اخبروا
عنه لا يقال ان هذه المعارضة ليست على قانون التوجيه لانها
معارضة على المقدمة الغير المدللة لانه منزل منزلة السند لانه مجرد الدليل لفظ
ان الخبر ههنا بمعنى الاخبار والاعلام والجواب ان يقول بمعنى الكلام **قوله**
فتواتره ممنوع اذ عدد النصارى المخبرين عن القتل لم يبلغ حد التواتر في
في الطبقة الاولى والوسطى وكذا عدد اليهود المخبرين عن تابيد
دين موسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في كل طبقة وقد قال

علي الكسبي بدل

ان خبر النصارى واليهود قد وقع في معارضة القاطع ومن شرط التواتر ان لا يعارض للقاطع قوله فان قيل اشارة الى المعارضة في المقام الاول بخلاف قوله فان قيل الضروريات الخ اشارة الى المعارضة في مقام الثاني اعني ان العلم الحاصل به ضروري وفيه مثل ما مر من معارضة على المقدمة الغير المدللة وقد عرفت جوابه وقد يقال ان في مدلوله لانه يحصل للمستدل الخ لا يفيد الا الظن بمعنى انه لا يحصل بخبر كل واحد اثر متجدد بحيث خرج عن مرتبة الظن ويرتقي الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الاخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن او لم يحصل على قياس حوائم منتقشة نقشا واحدا ينتقش فانه اذا ضرب واحد منها على الشمع انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش الاخر اذا ضربت عليه حوائم الاخر قوله وضم الظن الى الظن و الظن ان يقال ضم المفيد للظن الى المفيد له لا يوجب الخ قوله قلت اشارة الى المنعين احدهما منع عدم ايجاب الظنون المجتمعة اليقين والثاني منع ايجاب ظن كل واحد جواز كذب المجموع مستندا بقوله بما يجوز مع الاجتماع الخ وتوضيح المستند بقوله كقوة الحبل الخ فوائد المتواتر في تقوية الايراد في المقام الاول قوله كالسمنية بضم السين المهملة وفتح الميم جماعة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ ويكرون وقوع العلم بغير حس منسوبة الى السومنات وهو اسم صنم كان في بلاد الهند قوله والبراهمة جمع من الحكماء الهند ينكرون البعثة ولا يجوزون على الله تعالى ارسال الرسول وهم اصحاب برهم برهام وقيل ان السمنية نسبة الى السمن والبراهمة الى البرهم وهما اسمان لاكبر الاصنام والاوثان قوله لو سقط يتفاوت في الالف قد عرفت ما فيه قوله مكابرة وعناد والفرق بينهما بان المكابرة هي المنازعة في المسائل العلمية لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصم واظهار الفضل والعناد هي المنازعة فيها مع عدم العلم بكلامه وكلام صاحبه وقصد الالزام لخصم عن نفسه قوله اي اثبات رسالته بالمعجزة بيان حاصل المعنى لا نفس قوله والمؤيد ولعل المصنف اراد بالرسول النبي بطريق ذكر الخاص وارادة العام بالحمل بالمساوات والترادف ومنهما كالنص يقتضيه المقام ويشعر به قوله المؤيد بالمعجزة والدليل ما ذكره في شرح المقاصد لكنه خلاف ما عليه الجمهور وما خبرنا في بعض الحواشي المعتمدة في تفسير قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية الحديث حيث قال الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه الله تعالى لتقرير شرع سابق وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له كما هو وقيل الرسول

من بابه الملك بالوجه وبنى يقال الجن يوجد النيه في النوم ولم يتعرض للمساواة قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الح للغاية
والعاقبة دون التعليل لان افعال الله تعالى منزهة عن الغرض والحظ التي كثرة والاغراض وان كانت لا تحصى وتسمى غايات وربما يأول الحديث الآ
والايات المشعرة بثبوت الغرض في افعاله وحكمه ولعله اراد بالخلق ما يعم
الانس والجن لان نبينا عليه السلام مبعوث الى الثقلين معا ولذا اراد
بالاحكام ما يعم تجدد وغيره وهو بعد الاحكام اعتقادية او عملية وتخصيصها
بالعملية غير مناسب بل لا يصح لكن التجدد مختص بالعملية اذ لا اختلاف بين
الاديان في الاعتقادات لا يقال ان الانسان نوع حقيقي وانضباط
ان النوع الحقيقي بعد ولا كذلك فكيف يصح به التعريف لان ذلك في
في التعريف الحقيقي وما نحن فيه من قبيل التعريفات الحقيقية
بل من المصطلحات لكن يتجه ان التعريف بالانسان تعريف بالاخص
اذ الرسول الذي كلامنا فيه اعم من رسل الجن والانس والملك اذ الكلام
في بيان اسباب العلم للخلق مطلقا كما تقتضيه عموم اسم الخلق في
في مشرع البحث من الانس والملك والجن وقد يقال ان الخلق وان كان
يعم الكل ولذا العلم واسبابه في نفسه لكن الغرض في الكتاب متعلق
ببيان اسباب العلم الانسي تم قوله وقد يشترط فيه

وحاصل الجواب انه لا بعد ان ...

منها عشرة صحائف انزلت على ادم عليه السلام وعلى شيث عليه السلام خمسين صحيفة وعلى ادريس عليه السلام ثلثون
وعلى ابراهيم عليه السلام عشرة صحائف والتوراة والزبور والانجيل والفرقان منه رحمه الله عليه

عند القائل عدم الاشتراط لما يشعر به التعريف واشارة الى جرح نفسه

مشعر بان بهم ضعف لما ورد في الحديث زيادة عدد الرسول على عدد
الكتاب بان الرسول ثلثمائة وثلثة عشر والكتاب مائة واربعة قوله
والمعجزة قد يقال انه للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة لان
الاعجاز في الاصل اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند الى ما هو سبب
العجز وقيل للمبالغة كما في العلامة قوله امر خارق بان يظهر امر في ازاء البعد
يتعهد خلوه عن مثل فالامر يعم الفعل والقول وعدمه قوله قصد به اظهار
صدق اي اراد به الفاعل وهو الله تعالى اذ لا فاعل الا هو وادلال من
شرائط المعجزة قصدها وبه خرج السحر الذي يظهر على يد ساحر المدعي للنبوة
على ان عادة الله تعالى لا يدل ان يحقق ولا يكفيه مجرد الفرض وقد يجاب بان
المتبادر من الصدق الواقع وحمل اللفظ في التعريف على المتبادر واجب
وبه خرج السحر وفي عدم خروجه بقيد التصديق ... بهذا اظهر انه
لا حاجة الى التقييد الامر بقيد خارق للعادة ولذا ترك هذا القيد
صاحب المواقف وقد يقال ان التقييد ليس للاحتراز بل للتحقيق
والاشارة الى انه معتبر في حقيقة المعجزة قوله انه رسول الله تعالى
والاولى ان يقال يدل انه نبي لان التحدي لا يتوقف على الرسالة لاختصاص المعجزة
بالرسول اشترط بالكتاب فهو لا يعلم ... قصد بخطه الا
الاعجاز او لا قوله يمكن التوسل واي ... قوله

وعلى ... الوجود منه

بالفعل اثبات الاس لتوصل بالبعض معتبر في الدليل بل يكفي امكانه فلا يخرج
عن كونه دليلا وان لم ينظر فيه احد وانما قيد بالصحيح لانه المشتمل على شرائط
مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن التوصل به وقد يقيد بالصحيح فائدة
اخرى هي تنبيه على افتراق الصحيح عن الفاسد في ذلك الحكم اعني امكان التوصل
به دون الفاسد ولو لم يقيد به لكان خاليا عن هذه الفائدة والشارح وقد
يقال انه لو لم يقيد به لامكن ان يتوهم ان الدليل ما يمكن ان يتوصل بالنظر
وقع فيه فخرجت الادلة الفاسدة باسرها عن التعريف قوله بصحيح النظر فيه اي
في احواله او في نفسه قوله الى العلم بالتعريف لما ذكره فلا يتناول
الامارة فيختص بالبرهان ولعل المراد بالدليل ما يرادف البرهان لكن
قول المؤلف الخ يدل على ان المراد بالدليل ههنا ما يعم الامارة الا ان
المقام يقتضي التخصيص بالبرهان فتامل قوله وقيل انه قول مؤلف
هو الاول لا يخفى قوله يستلزم لذاته اي لا بواسطة مقدمة غريبة
اما غير لازمة لاحد المقدمتين وهي الاجنبية او غير لازمة لاحديهما
بطريق عكس النقيض وانما الضمير تنبيها على ان للصورة مدخلا في انتاج
في الاستلزام كالمادة كذا قيل وفيه تامل قوله والمشهور في تعريفه قول
مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر ونحوه عدم المشهور
وترك قيد متى سلمت الا ان هذا القيد لتعميم بحيث يتناول البرهان لتعميم التعريف

لتعميم التعريف ما عدا البرهان وتعميم بهما غير مفهم او لان قيد الاستلزام
مغن عن هذا القيد لان معنى الاستلزام العقلي هو كون الشيء بحيث متى وجد
في الذهن وجد الآخر فيه بمعنى متى علم علم ولا يخفى عليك ان تمثيله الذي هو
الثاني قوله هو العالم قال الفاضل المحشي فيه تصريح بان المراد بالنظر
فيه النظر في احواله فقط لا ما يعم والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا
لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى مفرد
وغيره ثم كلامه وقوله فانهم قسموا لونه خروجا عن الاصطلاح ولا يبعد
ان يقال ان هذا اصطلاح غير حقيقي يعني هو العالم في قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع فتدبر وتقسيم الدليل الى مفرد وغيره في الكتب
الغير ما خوذة من المرتبة وفيه بحث هذا التقسيم مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعم
النظر في نفسه فلا يصح حصر الامثلة في الصانع وتعميم النظر فيه على وجه
لا يتناول المقدمات المرتبة مغلط غير منتظم تدبر قوله هو الذي يلزم من العلم
به المراد بالعلم في هذا الموضع التصديق اليقيني بقرينة ان التعريف
للدليل وان اطلاق العلم على مطلق التصديق خلاف العرف واللغة فيخرج
والامارة قال الفاضل المحشي وعليه بحث لا يشكل الاول لعدم اللزوم بين
علم المقدمات وعلم النتيجة في غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يبتنا وهو ظاهر ولا
هو غير بين لان معناه خفاء اللزوم وخفاء بعد الوجود ثم

وانت تعلم ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم
وان خفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستلزم الوجود على ان المراد باللزوم
هو اللزوم بطريق النظر ماخوذة مع جميع ما يحتاج اليه في الانتاج والا فقد
كلها اذا اعتبرت مع ما يحتاج اليه في انتاجها تحتاجها من انه ومنه وبه
صح كذلك في شرح الموقف في بحث النظر تدبر قوله فبالنسبة الى قوله ان جعل
المرتبة قطعي الاستلزام اي في مفرد فانه ليس بتلك المثابة وان كان يحكم ان العقل
ان العالم بشرط النظر في حواله اعني حدوثه او امكانه مع احدهما بطريق التوسط
بين طرفي المطلوب غير منفك عن تعدد مات المرتبة يستلزم للعلم بوجود الصانع قال
قال الفاضل المحشي ولا يذهب عليك ان هذا شامل المقدمات لا يخرج الا وعلى ما اختاره
والوهم لا يوافق الى قوله في باب التعريف تم كلامه وانت خبير بان نسبة الثبات
الى الثبات في كتب السلف الى دال على العموم والخصوص والموافقة لما في اصل الاصلاء
ان يخبو اوفق ان قال قوله ما كونه موجبا وعلم ان ههنا ايضا مراد حينئذ
ان خبر الرسول يوجب العلم والتحقيق لي ان العلم الحاصل به بنظر في الوجوه
المذكورة في بيانها اما استدلالي كما هو الظاهر وتعقيبات قوله
من الاحكام مطلقا سواء كانت اعتقادية او عملية تبليغية او غير
تبليغية قوله فلا يرفع الاستدلال في استحكامه وقد يقال ان هذا منه في
القياس الخفي والقضايا التي قياساتها معها تدبر قوله عدم احتمال

فلا حاجة عن ذكره اليقينيات الى ان يقال ذكر الثبات نصح بالعلم الجزم اما او تاكيدا له منه

اي عدم احتمال النقيض في الحال فقط لانه بمعنى الجزم كما هو الظاهر والا لاستغنى عن
ذكر الثبات في الدوام لان الجزم يعدم احتمال النقيض في مداخلة الوهم لانه مؤيد بالوحي
بخلاف النظريات الثابتة بالادلة العقلية الغير المؤيدة بالوحي فانها لا تخلو
عن مداخلة الوهم سبيلا في طريق المناظرة لان ثبت به فرق النقيض بما نقص
المذكور جار في جميع العلوم النظرية فلا وجه للتخصيص بالنظري الحاصل بخبر الرسول
قال الفاضل المحشي والاقرب ان المراد بالتخصيص قرينة الغرض ربما في قوة اليقين
ثم كلامه ليس على ما ينبغي لان الشعار في اليقينيات بحسب القوة والنقصان
على خلاف راي المحقق تدبر قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد ان العلم الثابت بخبر
الرسول فهو اليقين الجامع للمطابقة والجزم والثبات قوله والا كان جهلا
او ظنا او تقليدا لان معاني الاعتقاد يحتمل لا وصف الثلاثة لا يخلو ان يكون
خاليا عن المطابقة فهو الجهل المركب وعن الجزم فهو الظن او عن الثبات فهو
فهو التقليد والظن قد يطلق على ما يقابل اليقين مطلقا ولا يخفى عليك
ان المخلو عن المطابقة والجزم كان الظن المطابق والتقليد الغير المصيب مستلزم
الخلو عن الثبات من غير عكس كما في التقليد المصيب وفيه احتمالات اخر وهي
وهي الخلو الا بعد اخذ الثلاثة او الاثنين ولا اتفاق في ان الاول والثاني
والبعض من الثالث ليس شيئا من الامور المذكورة كما ان الاعتقاد معتبر
في الظن والجزم في الجهل والتقليد فلا يتم الحصر المذكور تامل قوله فان قيل

لان للوهم

ولكان والظن للمطابق والتقليد الغير المصيب ح

ادبخم رد

قال قيل هذا اي العلم بمعنى الاعتقاد الجازم مع انه لا يوافق التلقي اذ لم يفيد العلم

قوله فمتواتر اي في نفس المتواتر الذي هو قسم من خبر الرسول اذ لم يتحقق العلم بكونه خبر الرسول

خبر الرسول بالتواتر دون غيره من طرق الخبر والخبر مستفاد من كلمة اي او لفظه

فقط اصالة في قوله فلان الكلام حاصل منع الحصر بعد كون رقوله او غيره لكن الا ان يكون

كلام الله تعالى والسماع في لفهم العلم بلا غيره والتواتر واما خبر الواحد جواب

دخل مقدر تقريره ان خبر الذي رويناه الاحاد عن الرسول خبره فيجب ان يفيد

العلم وليس كذلك قوله او مسموعا واعلم انه لم يتعرض للشق الاخير لانه مجرد

الاحتمال وليس متقطوعا به كما اشار اليه بقوله وان لم يكن الخ قوله قلنا

العلم الضروري حاصل منع للزوم يعني لا نسلم انه اذا كان متواترا او مسموعا

لكان العلم الحاصل ضروريا اذ العلم الحاصل انما هو العلم بمضمونه لا بكونه خبر الرسول

وما هو المعلوم بالتواتر او السمع هو كونه خبر الرسول قوله لم علم منه اي من علم

بالتواتر كونه خبر الرسول بطريق النظر والاستدلال بان هذا ان خبر اخبر

خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو حق فمضمونه واقع ينتج من الشكل الاول ان

هذا حق ومضمونه واقع فاثبات الحكم ثم لا يخفى ترتيبه هذا العلم على ان

علم ترتيب العلم بكونه خبر الرسول لان العلم الاول مما يستند به على الثاني قوله

مما يرتفع عنه الفوارق العقلية قوله فلتا المراد من الخبر الصادق الذي

هو قسم قوله مجرد كونه خبرا الخ اي مع قطع النظر عن الفوارق ودون

الادلة والبراهين بقوله مع قطع النظر عن القرائن فلا حاجة الى اعتبار

التجرد في الخبر الصادق ليخرج خبر الرسول عن مفهومه بعض الوجوه فو اعتبار التجرد عن

عن القرائن دون الادلة هو ان القرائن ليس مما يمكن ان تنضبط

لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها

باختلاف الطبايع والافهام بخلاف الدليل فانه ليس كذلك وفيه والوجه الثاني

فيه هو ان خبر الواحد الدال لا هو كون الخبر خبر الرسول فيكون الاستدلال

نفس الخبر بالنظر في حواله كما في الاستدلال بالنجم على وجود الصانع فيكون

سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول عليه السلام بخلاف القرائن فانها هو فيها

خارجة عن الخبر تأمل قوله اذ وصل اليهم من جهة الرسول تو هم انه على تقدير

وصوله اليهم من غير توسط الرسول لا يفيد العلم وليس كذلك وبطل عدم

الافادة قوله فحكمه حكم خبر الرسول قال في المختصر حاصل جواب ابن الحصر مبني على

اصطلاحه لا على التحقيق كما قد يقال ان الحصر حقيقي ومسامحة والتوسع في

في القسمين تأمل قوله في حكم المتواتر لانه خبر جمع لا يجوز العقل تواطؤهم

على الكذب بالادلة السمعية تقور عند اهل الحق ان الجمع الا اتفق على الضلالة

كما في المتواتر لكن بالبديهة العقلية الا ان العلم الحاصل به استدلالي و

وبالمتواتر بديهي ولا يبعد ان يدرج في خبر الرسول لانه لا يعتبر العلم ما لم

يثبت حجية الاجماع وذلك ثبت بالادلة السمعية فيرجع الى خبر الرسول

حقيقة بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته استدل حجة الاسلام الغزالي رحمه الله
بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وبما في قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية
قوله فلنا وكذلك خبر الرسول عليه السلام يعني لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر
الى الادلة فيكون خارجا عن البحث كخبر اهل الاجماع وذلك لان المقول
الا غرض البحث بحيث يخرج خبر الاجماع في خبر الرسول في دون الاخراج عن
عن البحث حتى يتوجه النقض بخبر الرسول عليه الصلوة والسلام وبعض
من قوله بالنظر الى الادلة هو الاشارة الى وجه الاندراج في خبر الرسول
عليه السلام بانه لا يستقل في الافادة من غير استناد الى خبر الرسول فيكون
حكمه حكم خبر الرسول فقد يقال ان بين خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فرقا
بان الاول يفيد العلم بالنظر الى نفس ما ثبت في نفسه بخلاف الثاني فانه
بالنظر الى الادلة الخارجية دون ما ثبت في نفسه وقد يناقش بان
خبر الاجماع كخبر الرسول يفيد العلم بالنظر الى ما ثبت في نفسه بهذا بانه
خبر الاجماع وكل ما هو ثابت له لذاته حق ومضمونه واقع وقد يقال
ان حقيقة الكبرى ههنا مستندة الى الادلة الخارجية بخلاف خبر الرسول
اذ لا شيء من مقدمتي دليل الافادة فيه يتوقف على الخارج والاولى
في ذوه ان يقال ان المعتبر في المقسم هو التجرد عن القرائن دون

مبحث العقل

دون الدلائل و افادة خبر اهل الاجماع بالنظر الى الادلة لا ينافي بحث
تامل قوله قوة للنفس او بالنفس ما هو بحث العقل بابا وهنا وللطف
بالاحكام النظرية وهو اما جوهر مجرد او جسم نوراني لطيف سار
في البدن الى غير ذلك على اختلاف الاراء والمذاهب كما بين في موضعه
قال الفاضل قلت هذا اشارة الى وجه الحصر من ان العقل اما ان
غير المدرك قلت وصف اي لا يبعد انه تم كلامه والا ان العلوم الت
كالمنطق حجة وصف النفس الفرق بين وصف ووصف بحكم
في جواب ان يقال ما هو مبني على ان العقل مدرك الاهم وسلطان العقول الا
الالية الذاركة فمادام الادراك فلعله المدرك نفس كما هو شأن الاشارة
ثم وتاكيد بما وقع في كلامهم من النظر قوله للعلوم والادراكات
المعقولات التصديقية والتصورية نظرية كانت او ضرورية وقد يخص
بالنظرية من وجه له قوله غريزة التي جبلت عليها فطرتهم
المسمى بالعقل الهيولاني لا بالملكة وقيل جوهر وهو نفس بعينها قال الفاضل
المحشي والعرف واللغة على متغايرتها فلا بد ان يقال مع ظاهره ونعلم
ان ما استدل به على جوهريته قوله عليه السلام ان الله خلق العقل
على صورته فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر الى اخر الحديث
وقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل يدل على ان العقل هو نفس

بعضها دالاولى في وجه ترجيح الاول ان يقال ان ظاهر كلام صاحب المواقف يدل على المغايرة حيث عد العقل من اسباب العلم للخلق كالحواس والخبر الصادق

فذكره يدل على ان العقل كعدمية مغايرة للنفس لكنه قال في تفسير العقل جوهرا بالجوهر الخ ليس على ما ينبغي ودال على الاطلاق مع قطع النظر عما تقدم

والسوق فتامل **قوله** الغائبات عن الحواس مما لا يمكن ان يدرك بالحس من المفهومات الكلية بديهية كانت او نظرية ويمكن ان يراد بها النظريات وبالوسائط

الوسائط في المقصد تواعتنا الادلة **قوله** سبب للعلم فكانه قال الفاضل المحشي عدم تقييده بالضروري راد الاستدلال او لكونها اشارة الى تعميم تمام كلامه وقد يقال الاولى

قوله دعا بت منه الحاجة الى تقييدها **قوله** صرح بذلك يدل على ان النظر مختص به وليس بواقع في غيره وليس كذلك حيث وقع التصريح في كتبهم

بوجه العلم الضروري وكذا في خبر الرسول انه حينئذ يكون بيانهما وتسميتهما الكافر **قوله** ما فيه من خلاف السمنية ولذا جاء في المتواتر وقد يقال انه الحكيم

والقول بان بخلاف ثمة الحجة تنبه الخلاف لهما ما ليس على ما ينبغي جميع النظريات والاحوال ان يقال بدلها في جميع العقلاء لما نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم

سوى الحس على ما هو المناسب للمقام وعدم تقييد العلم بها ولعله تخصيص بالنظر فتدبر

لا الاجماع تدبر **قوله** بعض الفلاسفة نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في مباحث الالهية والمهندسين الخ وافادته في الالهيات والطبيعيات وغيرهما

في الهندسيات وبحث منها **قوله** بناء على الشرط الخ دليل البعض اذ لا اختلاف في العلوم المتسقة المنتظمة كالحسابيات والهندسيات **قوله** فغيره اثبات

ما نفيتم من افادة النظر العلم في بعض النظريات الالهية لان هذا نفي اي نسبة عدم العلوم الى ذاته تعالى وصفاته حكم في الالهي فيكون النظر في

من قبيل النظر في الالهي وتخصيص محل النزاع في الحكم الالهي الا انه مما لا حجة له وقد يتوهم ان مجرد نسبته الى ذاته تعالى وصفاته معه لحكم فيه لم يحصل في تونه

في الالهي ففيه تردد والظاهر الكفاية لكنه يجاب ان هذا انما يرد عليهم لو ادعوا العلم في هذه المسئلة واما اذا اكتفوا فيها بالظن فلا على ما نقل

من الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادة اليقين **قوله** فان زعموا البعض ان عبر عن العدم الافادة شرط الا ان يقال او يعود

ما ذكر شبهة توهم تفصيل عن الحصر والعرفي **قوله** قلنا تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان يقال ان ما ذكرتم ان افاد العلم بان النظر لا يفيد العلم في الالهيات

لكان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد لكان لغوا وبعد ذلك لكن سالم عن المعارض وانت خبير فغير الاوجه قال الفاضل المحشي يرد عليه ان افادة

الالزام لا ينافي النفي في نفس الامر كلامه ولعله يحتمل ان يكون مقصودا للمرام مما ذكره التشكيك الذي يتم الجواب حتى تامل **قوله** فان قيل لا يبقى هذه الشبهة

من قبيل السمنية لعدم العلم بافادة النظر دليل على انتفاء صدقه لجواز

ان يكون صادقا متحققا في نفس الامر مع امتناع العلم بالمجهول الا ان المثبت
ادعى صدق هذه القضية ومعلوميتها كما هو المقصود منهما المترتب على العلم
بالصدق فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها
او بانتفاء العلم به فاذا افاده الشبهة المذكورة عدم العلم بالصدق ثبت
مدعى المنكر وانت خبير بان هذه الشبهة لو تمت لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر
الا ان يحمل الظن في هذه المسئلة دون العلم قوله اثبات النظر بالنظر اي اثبات
افادة كل نظر صحيح بافادة نظر صحيح مخصوص للعلم على حذف المضاف فهو
في ضمن الحيثية قوله وانه دور اي اثبات المذكور يستلزم الدور بالمعنى المصطلح
لان العلم بالكلية اعني كل نظر صحيح يفيد العلم موقوف على العلم بافادة
النظر المخصوص الذي يستدل به على ذلك العلم الكلي وهي فرد من فروع ذلك الكلي
والحال ان علم الفرع مستفاد من الاصل الكلي لقيام الصغرى من ثبت لحصول العلم
بكلية هذا النظر صحيح وكل نظر كذا يفيد العلم ينتج هذا يفيد العلم ومن
هذا ظهر لك انه لا حاجة الى حمل الدور هنا على المعنى الذي هو لازم الدور وهو حاصل
الدور اعني توقف الشيء على نفسه كما حمل الفاضل المحشي الى توقف الشيء على نفسه
الذي هو حاصل الدور قوله قلنا الضرورة جواب باختيار الشق الاول لما هو
الامام الاول واستفاده من الاخبار مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق
له وقوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله عليه السلام كلموا الناس

اعني كون تمام تقيض النظر مفيد العلم او العلم
ليست لكلية ... الخ ادعاها المنكر وفي الراي
مع ان النظر مفيد للعلم واصل بالنظر ناس
منه سلمه الله تعالى

قوله

كلموا الناس على قدر عقولهم وقوله عليه السلام لم يحق ابن ... تمام
العقل والدين ولو بدا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة
رجل هذا قوله والنظر قد يترتب على نظر مخصوص من اشتراط الكون باختيار
باختيار الشق الثاني حاصله ان المطلوب الذي هو افادة النظر
الصحيح للعلم معتبرا عنه بعنوان النظر ملحوظا على وجه الاجمال مثل ان
يقال كل نظر صحيح يفيد او بعض النظر الصحيح يفيد على اختلاف المذهبين من
مذهبي الامدي والامام يمكن اثباته بنظر صحيح مخصوص لا يعبر عنه بالنظر
الصحيح بل ملحوظا بذاته دون بعنوان النظر بحيث يحصل العلم بافادة
العلم ضروريا لا يحتاج الى نظر آخر وان كان محتاجا اليه حال كونه ملحوظا
قوله معبرا عنه بعنوان النظر اذ الحكم يختلف بالنظر الى ذاته وبداهته باختلاف
العنوان فاذا قصد تحصيل افادة النظر على الانظار للعلم على ما هو
المدعى عند الامام يعني بعض النظر الصحيح يفيد العلم فنقول ان العالم متغير
وكل متغير حادث فيفيد العلم بان العالم حادث فقد وجد نظر مفيد
للعلم لا شبهة واذا قصد تحصيل كل نظر صحيح يفيد العلم على ما هو المدعى عند
الامدي قلنا ان افادة القياس المذكور للعلم ليس لخصوصيته بل لكونه
صحيحا مقرونا بشرائط مفيدا للعلم لان الاشتراك في العلة المقتضية
يوجب الاشتراك في الحكم المترتب عليه وعبارة الكتاب ناظر الى التوجيه الثاني

القضية هل فيكون كل نظر صحيح مقرونا بشرائط
محكوم

حيث قال وليس ذلك بخصوصية بل اشارة الى جواب دخل مقدر كانه
قيل المدعى كلية فلا يثبت بكون هذا النظر الصحيح جزئيا مفيدا للعلم ولا شك
ان هذا النظر الذي بهذا الخط لا يثبت حكم غيره من الانظار الجزئية [illegible]
تلك الكلية كذلك يثبت حكم نفي في صحيح الكلية من غير لزوم توقف الشيء على نفسه
والتنافي وقد يجاب عنه بان ثبات [illegible] بالدليل يتوقف على العلم بعقاد
الدليل دون بافادته اذ كثيرا ما يحصل العلم بالنتيجة بالانظار الصحيح مع
الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فالاولى من نظرية كل نظر صحيح يفيد العلم
هو ان يتوقف العلم بها على افادة النظر المخصوص في نفس الامر العلم بافادته حتى
يلزم الدور لكن هو موقوف [illegible] هو العلم بها لا نفسها والموقوف عليه
هو نفس افادته دون العلم بافادته تأمل قوله اذ ما اول التوجه فيه غير محتاج
الى الفكر فلان الاول اشارة الى نفي المنقول للفظ البداهة والثاني [illegible] قوله
من غير احتياج الى الفكر [illegible] بقرينة المقابلة [illegible] بان كل الشيء اعظم من جزئه
هذا [illegible] المقدر [illegible] الحادثة دون [illegible] كما ذكر [illegible]
على راي القائلين بتركب الجسم من الجواهر الفردة اذ ثبوت الاعظمية في الكل
لا يتصور بدون ثبوت الصغر في جزء والصغر والعظم من نوع المقدار
وهو من الاعراض الاولية له المقدار في الجزء [illegible] قوله زيادة النظر في الدليل
ولا يبعد ان يقال الاستدلال الا بمعنى الدليل قوله وقد يخص الاول باسم التعليل وهو

وهو يسمى برهان اللم قوله والثاني بالاستدلال وهو يسمى برهان الان
يعني ان المشهور اطلاق الاستدلال على الاستدلال من المعلول الى العلة وعلى العكس
وربما يخص الاول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] على مقصود [illegible] الحاصل بالكسب [illegible] البديهية
بنفسه من غير احتياج الى الفكر [illegible] بالبديهة بالمعنى المذكور
مطلقا بانه ضروري [illegible] الحاصل بالنظر والفكر ويراد
بالضروري ما يقابل الاستدلالي قوله فالاكتساب اعم مطلقا اي من الصدق
وكذا عند بعض المحققين [illegible] واما من الصدق [illegible]
بالاتفاق قوله وقد يقال [illegible] كما وقع في [illegible] الكتب
قوله ويعبر عما لا يكون تحصيله مقدورا قال [illegible] العلم
الحاصل بقرينة انه قسم من العلم الحادث فلا يلزم كون العلم [illegible]
الواجب تعالى ضروريا [illegible] الى التقييد
بالحاصل [illegible] العلم على [illegible] ان يحصل
والعلم قد يناقش فيه بان مثل هذه [illegible] في التعريفات غير مقبول
وقد يقال ان الضروري بمعنى عدم التوقف على النظر [illegible]
الضروري [illegible] قسم العلم الحادث [illegible] التقابل
بين الضروري والنظر تقابل العدم والملكة [illegible] والسلب [illegible] ان

[illegible]

ان الضروري لو هم الحدوث ولهذا لا يوصف علم تعم قال الفاضل المحشي لكن
يرد ان لبعضهم اورح الحسيات في هذا التفسير تتوقفها على امور غير مقدورة اذ
لا يعلم انها متى حصلت وكيف حصلت فكيف تندرج بها الشم في الكسبي الغير الاعلم
وجوابه ان الشم حمل التعريف على نفي دخل المقدرة وذلك البعض حمله على نفي
استقلال القدرة ثم كلامه ورادخا في المبادي من المقدور وعند الطلاق فيها
هو المقدرة تامة وحمل اللفظ في التعريف على المبادي وجب عنده اشتغال الى
القرينة الواضحة وقد يمنع اشتباه في الغير وقد يقال ان ما هو حسيا ومن الاغير اسباب
ولو قيل ان المراد استقلال القدرة بطريق العادة بمعنى ان يكون قدرتنا كافية
في تحصيل عادة وذلك ليس خلاف المذهب فلعل ان الحسي قد يتوقف على اسباب
ضرورية كالمبادي الغير ورية فلم يكن قدرتنا في تحصيل الغير عادة الا ان يقال
ان العبرة بالامور النظرية وبيان مثل ما قيل في الحسيات يحتمل في الكسب والنظر
الغير وعدم العلم بالامور لا يستلزم العلم بعدمه فلا يطمع بكفاية قدرتنا
في تحصيل النظريات والكسبيات وبيان ما ذكره البعض في بيان التوقف
الحسيات على الامور الغير مقدورة حتى قوله لا نعلم ظاهرها لا نفيد ما ادعاه
اذ عدم العلم بها ومتى وكيف لا يقتضي البعض بكون تلك الامور الغير المقدورة في غير معلوم
في الحسيات الى انه غير معلوم في النظريات والكسبيات بل هو مجرد احتمال والحكم
بالتوقف فيها وفي الاخر فحكم بحث في لهذا لم يلتفت اليه الا

موقوفة عليها والحق ان امر التوقف
على الامور الغير المقدورة

الشم ولم يدرج الحسيات في هذا التفسير ام قوله فهم منه جعل الشم من اطلاق الضروري
تارة في مقابلة الكسبي وتفسيره بما لا يكون تحصيله مقدورا واخرى في مقابلة
الاستدلالي وتفسيره بما لا يحتاج في حصوله الى النظر والفكر وانت خبير بانه
يحتمل ان يكون المنع هو القول بتوقف الحسيات على الامور الغير المقدورة
كما قال البعض والبعد منه كما هو الظاهر المشهور وان الاطلاق تارة في مقابلة
الكسبي واخرى في مقابلة الاستدلالي فالحصر المستفاد من تقديم الحي في حيز المنع
كما لا يخفى تدبر قوله بالاختيار تصحيح لما علم ضمنا لان المراد تفسيره بالكسب
وذلك لا يكون الا مع الاختيار قوله فظاهره لا يخفى فحواه وتوجيه الشم في قوله
جعل الضروري في مقابلة الكسبي وقسمه لما يحدثه الله تعالى في النفس بلا كسب
واختيار وبعض ما يحصل بنظر العقل من المشيئة ثم قسمه الى ضروري واستدلالي
فجعل قسم الشيء قسيما له وحاصل الدفع ان القسم ما يقابل الاكتساب والقسيم
ما يقابل الاستدلالي وذلك لان نقول ان الاستدلالي اخص من الكسبي مطلقا
ونقيض الاخص المطلق عم مطلقا من نقيض الاعم المطلق فاذا كان هذا
ما يقابل الاستدلالي قسيما من الاكتسابي يستلزم كون ما يقابل الاكتسابي
قسيما منه لان الاعم مطلق من الشيء اذا كان قسيما من الشيء يوجب
كون الاخص قسيما منه بناء على ان القسم اخص مطلقا من المقسم والمقسم
الا ان يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه او يجعل الضروري
ولذا لا يجوز لان التعميم من الامور الاعتبارية ١٢

هذا بناء على ان القسمة المقتضى تستلزم

المقابل للاستدلالي قيد التفق قال الفاضل المحشي وليت شعري كيف يحصل [illegible]
ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما بمباشرة
الاسباب باسم مطلق الاسباب المنحصرة في ثلثة ما يكون بسبب خاص من غير نظر العقل
الى الضروري والاستدلالي فليتم المقابل الاسباب المباشرة فيجب ان يكون حاصلا بنظر العقل
بسبب مباشرة فيتقض [illegible] ويجوز ان يكون [illegible] الاسم عموم [illegible] نظر العقل
اعم وجه من الحسب المباشرة [illegible] الى اصل [illegible] فلا تناقض [illegible] الا [illegible]
تقول ان [illegible] هو حصل الضروري ابتداء [illegible] غير مسا ان [illegible]
وجعل [illegible] ولا للاختيار في جملة حيث [illegible] حاصل من نظر العقل في الضروري
والاستدلال وادرج ما على الاستدلالي في الضروري [illegible] وحسيات وكانها
لانه من الضروري باختيار [illegible] الضروري الاختياري **قوله** كالعلم بوجود [illegible] على
علم سيادة بوجود [illegible] الاشعري **قوله** وهو مباشرة اي اسباب مباشرة
اسباب العلم [illegible] المباشرة [illegible] الاختيار [illegible] انتفاء **قوله** [illegible]
اي العلم وجميع [illegible] الكسب [illegible] **قوله** ونظر العقل [illegible] يقال [illegible]
قال [illegible] **قوله** اي نوع تفكر [illegible] المذكور [illegible] النوع على [illegible]
كما [illegible] **قوله** [illegible] بمعنى [illegible] بالمعنى ما يقابل [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] اللفظ [illegible]
[illegible] الكسب للعلم **قوله** بطريق الفيض اي بلا كسب [illegible]

واستقاضته كما هو مشهور [illegible] فيجب [illegible] ونقول بان [illegible]
لا [illegible] الطريق [illegible] **قوله** عند اهل الحق [illegible] البعض [illegible]
والروافض انه من اسباب العلم [illegible] فانه [illegible] الاية
والجواب بعد تسليم دلالته على [illegible] الامام [illegible] بانزال
الكتب وارسال الرسول [illegible] الحكم بالاية [illegible]
بالمعنى المذكور [illegible] **قوله** [illegible] لا وجه [illegible] وليس كذلك [illegible]
فيه [illegible] على [illegible] ولا تعلق الا بالخبر ولو كان
الالهام سببا [illegible] الحق **قوله** [illegible] الخبر [illegible]
حصر الاسباب في الثلثة [illegible] الخبر [illegible] العلم
[illegible] من الاسباب الثلثة المذكورة وحاصل الجواب انه اراد بالعلم الاعتقاد
المطابق [illegible] **قوله** [illegible]
فكانه اراد بالعلم [illegible] المذكور [illegible]
لانه [illegible] فالظن [illegible]
[illegible] ولكن ينبغي ان [illegible]
[illegible] الظن [illegible] العلم
[illegible] الظن [illegible] الاعتقاد [illegible]
[illegible] الظن الغالب [illegible] ينبغي [illegible]

قوله وسميه كل جنس اه

ومن قبيل تناول الكل جنس موجود من قبيل تناول الكل بالاجزاء لا من قبيل تناول الكلي بالجزئيات

وهذه الارادة ليست منقطوعا بها ولم اقل احتمالا لكانه قوله والا

فرادا جزاء ليس على ما ينبغي لا يخفى والاوائل لان العلم عند هم

مقابل للظن واطلاق العلم على ما يعلم بعلم بطن والتقليد خلاف العرف واللغة

تدبر قوله والعالم مشتق من العلم وهو في الاصل اسم لما يعلم به الشيء ثم غلب

فيما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به وتسمية كل جنس موجود

يعلم به الصانع سواء كان من ذوي العلم اولا وقد يخص بذوي العلم

العالم اسم لذوي العلم وعلى التقديرين اما اسم لمجموع او لقدر مشترك

وصيغة الجمع للتنبيه على ذلك قوله اي ما سوى الله تعالى من الموجودات كان يعلم

الاشياء من الاجناس لكنه لم يجد الاجناس بقرينة قوله لكل جنس لم الا

الا مثل هذه القرينة غير مرضي في باب التعريفات قوله من الموجودات

الخارجية اذ هم لا يقولون بالوجود الذهني ولم يشتمل به فيما يعلم به

هو حيث ولعل القول الوجود الاجناس اي كما هو باعتبار الافراد المتحققة

لا باعتبار نفسها والموجود في الحقيقة ليس الا الاشخاص فاطلاق العالم

على الاجناس اي هو باعتبار الافراد المندرجة تحتها ولذا قيل ان العالم

عبارة عن الاجناد المتجانسة قوله مما يعلم به اي من شانه ان يعلم

قال الفاضل المحشي اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو مشتبه

والاظهر ان الاستدراك ثم ظاهر في خروج الصفات عن التعريف بعيد لسواد

ارجعي عنه من التعريف

اما الاول فلان هذا التفسير للعالم ليس مختصا لصاحب الاصطلاح فتصحيح الشوافهم اي غير جيد كما ذكره في حاشيته كتابه

وهو انه اسم موجود منفك عن الذات وصفات الله تعالى غير منفك عن الذات فيخرج بقيد السوى في هذا التعريف منه قد يسلم

فلا تشكل ان هذا الاصطلاح في لفظ الغير دون ما يرادفه واما الثاني فلان الظاهر عموم الموصول فالتخصيص غير جيد واما الثالث

فلان اعتبار قيد في التعريف من غير قرينة واضحة غير جيد انه ندوين قاسم ان الموجودات المنتجانسه ١٢

لانها ليست غير الذات

لفظ السوى حمل على معنى مصطلح كما شعر به عبارة الشرح او تخصيص للموصول

بالاجناس او باعتبار قيد المتجانسة في التعريف والكل غير جيد فان الاولى ان لا يعد

من التعريف ويجعل به عن الصفات على ذكر القيد في التعريف للتوضيح والا

والاشارة الى المناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي تبع والا

امثال هذه يقولونه كيف والاشارة الى وجه التسمية والمناسبة

امر معتد به قوله يقال عالم الاجسام فكانه من تتمة التعريف والاشارة

الى ما هو المراد به يعني ليس المراد جميع ما سوى الله تعالى بحيث لا يكون له افراد بل

المنحصر في فرد بل ما يعم الكل ويصدق على الاجناس فالعالم يطلق على الكل وجزء منه

من الاجناس باعتبار الوضع الواحد لطلاق القران عند الاصوليين على الكل

والبعض قال الشارح في شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع

بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه ثم ظاهر العبارة انه موضوع

لما يعم كل جنس واطلاقه على فرد قبيل اطلاق اسم الكل على جزئياته لا اطلاق لفظ

الانسان على زيد وعمرو والاطلاق لاسم في الموضوع له بان يكون موضوعا

للكل والجنس من الاجناس باوضاع متعددة كما في لفظ العين او بوضع

واحد كما في مثل اسماء الاشارة اذ الوضع العام والموضوع له خاص مخصوص

فالعالم هو موضوع فلم يلتبس ما في الحدود ان العالم مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة

كلها ويقال عالم الكل موجودات متجانسة وفي شرح ان العالم المخلوق

في الكل

اى القدر المشترك بين الكل والجزء والبعض من احد الجانبين ولم يعكس الاشارة الى ان الانواع المختلفة الكثيرة مندرجة تحت
الاولين دون الاخيرين ويجوز ان يكون هذا وجه استقلال اشار اليه بقوله وفيه نكتة اخرى فتبصر

بالحقيقة بدل

وجمع العوالم فقيل العالم جمع لا واحد له والعوالم جمع الجمع قال الكرماني في شرح
الكشاف ان العالم لما كان مطلقا على الجنس بأسره تنزل منزلة الجمع فلذا توهم
انه جمع لا واحد له وليس بجمع حقيقة قوله وعالم النبات جمع الاجسام والاعراض
والافراد لهو في رعاية لما هو المشهور في السنتهم من اطلاقهم وفيه نكتة اخرى
كما لا يخفى تامل قوله الى غير ذلك مما لا يعرف الا بمن هو موجود قوله ويخرج صفات الله تعالى لما
وما فيه بان يكون جزئيا او جزءا قوله ليست عبر الى الدليل [illegible] ان الصفات
مخرجة لقصد السوى بالمعنى المصطلح وقد عرفت ما فيه قوله لجميع اجزائه [illegible]
يعني كل واحد واحد من اجزائه هذا صريح في ان العالم اسم للكل وكذا ما تقدم [illegible]
فلا يكون تلقفيه هيئة الاثبات الدليل بان كل جزء من اجزائه محدث ونقول
بان المراد من الاجزاء الجزئيات وانما عبر عنها بالاجزاء تنبيها على ان
لكل واحد من الجزئيات حقيقة الجزئية والمجموع ايضا من جزئيات العالم
فاندفع ما يلزم منه ان لا يكون الجزئيات هي اجزاء للبعض منها ولكون
كل واحد منها جزء العالم ولا يتعدد لكن البعدان يكون [illegible] لا يحتاج
الى ان العالم وان لم يكن جمعا حقيقة لكنه تنزل منزلة الجمع كما نقلنا
وقد يقال ان المراد بالاجزاء اجزاء جزئيات العالم ويرد عليه ان التعبير
بالاجزاء فان اجزاء جزئي الشيء اجزاء له فالمعنى ان كل واحد
من افراد العالم باعتبار كل واحد من اجزائه او ان الجملة كل جزء [illegible]

لكنه خفي بالنظر الى السماء وعلى الارض فحر خفي منه بحيث يكون المسافة بين كل طبقتين خمسمائة سنة
الحدوث على نوعين احدهما حدوث زماني والاخر حدوث ذاتي والزماني ان يسبق العدم والذاتي
ان يكون محتاجا الى الغير والقديم ايضا على نوعين احدهما الزماني والاخر الذاتي والزماني ان لا يسبق العدم
عليه والذاتي ان لا يحتاج الى الغير [illegible] ومجرد الاختلاف بالحقيقة مع قطع النظر عن انفصال كل [illegible] مستقلا تامل
ان دوان كان فرد له يخرج من العدم الى الوجود يحقق الذاتي عند الحكماء فتبصر والمراد بما فيهما ما وجد فيهما

من كل فرد من افراد العالم محدث وبه تعلم ان هذا دفع في الرد على
الفلاسفة وفي كون المسئلة كلية متعارفة وان كان لا يخرج عن التكلف
تامل قوله من السموات وما فيهما والارض وما عليها اشارة الى جميع
العلويات والسفليات فيما ارجانبين جمع السموات وافراد الارض اشارة
على انها طباقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كذا
في تفسير القاضي قوله محدث بالحدوث الزماني وهو مسبوقية الوجود بالعدم
واليه اشارة بقوله يعني انه كان الخ قوله وصورها اى جسمية بقرينة قوله
بالنوع هذا اذا اريد بالنوع المعنى المصطلح واما اذا اريد المعنى اللغوي فلا
مانع من الحمل على معنى يعم النوعية ايضا وبهذا تبين بان تبيان الجنس المصطلح
والصور النوعية التي هي الفصول باعتبار الوجود فالاشتراك والاكثر الفصول
مشكل بعد قيام البرهان على بساطة الفصل تامل قوله ثم اشار الى ما قال
اشار لان الدليل ليس مذكورا بتمامه اذ الغرض الاصلي منه التقسيم الاشارة
الى التقسيم والظاهر ان المراد بالدليل مصطلح ارباب المعقول وهو الاصول قوله
عيان وعرض والاكوان الاربعة اعني وعرض البيت الخ قوله ولم يتعرض الى
دليل الحدوث لان الكلام في بيان الحدوث طويل الخ قوله اى ممكن بالامكان
الخاص لئلا يتناول الواجب وما قرينته التقييد والتخصيص بالحمل قرينة تقيد
بالخاص قوله بقرينة هذا انما يتم لو لم يكن بين القسم عموم من وجه من يعرف كما هو المحقق

بذاته وهو المتحيز

قوله ومعنى قيامه اى العين او الممكن بذاته هو المتحيز بان لا يكون في غيره اى

التحول اسطرا في العروض ومعنى التحيز بالتبع ما يقابله كما ان معنى قيامه بالعرض

بذاته هو الاستغناء عن المحل هذا عند المتكلمين اما الفلاسفة فمن الجواهر

المجردة وبهذا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان هذا التعريف يصدق على المركب

من عين وعرض قائم به كالحجر والمشهور انه ليس بعين ثم كونه امرا مركبا

منهما لانه ليس بالواسطة الجزء الذي هو العين على ان الوحدة معتبرة في

المقسم والمجموع المركب منهما ليس خارج عن المقسم على ان الحجر عند الكل

عبارة عن الجواهر الفردة المخصوصة عندهم على وضع وهيئة مخصوصة

من غير ان يكون الهيئة داخلة في حقيقته اذ الهيئة انما هي بعد اعتبارى

غير موجودة فكيف يكون جزءا من الموجود وعلى التقدير الجزئية فالمجموع

امر اعتبارى خارج عن المبحث قوله ولهذا يمتنع الانتقال وفيه ان ثبت

الامتناع هو كون المحل علة لوجوده دون ما ذكره وعلى ما ذكره

قوله معنى قيام الشيء فيد بالشيء دون الممكن اشارة الى ان معنى القيام

بذاته في الواجب والممكن بمعنى واحد واشتراك معنوى كما عند المتكلمين فان

الاشتراك لفظي كذا الحال في عدم قيامه هل قوله اى حاله قيامه بذاته وفي الاولى

مرجع الضمير الى العين الذي في الاعيان قوله وهو الجسم عند الجمهور من الكلام

اذ لا واسطة عندهم بين الجوهر الفرد والجسم قوله اعني الطويل وهو ما يبتعد

قوله والمراد انه لا وجود ... الموجود ... عن ... في ... قوله والمراد الاصل لا ... ان ... الموجود ... بان الشيئين لا يكونان على الانفعال ... لا ... منهما ... قوله الاولى ... لا ... الانفعال ... قوله ... العلم ... بالممكن منه

لا حد يجب كمال الاجزاء الاعم عليه الذى تركب من الجزئين اذ لو زيد عليه جزء واحد تعالى انه جسم بما الا فرق انه هل هنيئة قدس سره

حاصله ان هذا البعد اعطاء زيادة المقدار لا لاعطاء زيادة في ذات الجسم جوابا بان المقادير غير موجودة عند المتكلمين هل فيه نظر رحمه الله عليه

وهو البعد المفروض اولا والعرض ما هو المفروض ثانيا والعمق ما هو

المفروض ثالثا قوله وليس اشتراطا لفظيا وقد عرفت فيما مر ان ما له

ان الجسم ذو طول فالنزاع لفظي تأمل قوله وفيه نظر وقد يقال في توجيهه بان

هذا نص في اثبات الذات بالاشتراك لا ان كونه من اجزاء مختص بالمحل

الحدث قوله يعني العين يعني من قبيل ذكر العام وارادة الخاص بقرينة الحكم

قوله لا فعلا بان يؤدى الى الانفكاك الخارجي ويزول به الاتصال الحقيقي

وذلك اما بالقطع او بالكسر قوله ولا فرضا واعادة كلمة لا اشارة الى الفرق

بين الوهم والفرض على ما هو المشهور فان مدار الوهم على تمييز الحس بحيث يتحقق

عن تمييز الطرف عن طرف فلا يتصور الانقسام الوهمي الا في الوهم متعلقا

على الحس كما في العقل اذ ليس في اجزاء ذلك حكم العقل وهو ليس له على الحس

بل يجرى في جميع ما لا يسقط ان يلاحظ في ضمن الكلي الكلي وتوهمان كل جزء لعدم

تمييز فيه طرف عن طرف على وجه يكون مطابقا للواقع قال المحقق الرازى

في المحاكمات والحق عدم الفرق بينهما ولعلك تحقق تقول ان عدم

الانقسام العقلي كاف في التمييز في الفائدة في ذكر البواقي قلت هو الاشارة الى

الا قسم القسمة تمامها وانتفاؤها بالمرة لا يقال ان هنا اقساما آخر

مثل الاختلاف بالعرضين والموازنة ونحوها لانها راجعة الى الوهم بل

الحق انها من اسباب القسمة الوهمية وليس شيء منها من اقسام القسمة فان القا

قوله ... الموجود ... الابعاد ... القسمة ... الجزء ... الحقيقي ...

الدرس ١٢

ان يكون بعض الاجزاء اسود وبعضها ابيض

ترتيب ابان يكون بعض الاجزاء اسود وبعضها ابيض ١٢ فو

وقد يقال لا يمتنع هو اللاوفق بمعنى التجويز العقلي وكذا الفرض بمعنى ملاحظة ولو في ضمن امر كلي والمعتبر ههنا هو الفرض بالمعنى الثاني تأمل، بل منشأ تركب قوله ونفي تركب الجسم منهما هو ح يعني عند من نفي الهيولى والصورة والاولى ان يستعمل الحصر الا ان يراد الحصر الاضافي منه سلمه الله في الدارين

قال الفاضل المحشي اي مطابق للواقع والا فالعقل فرض كل شيء ثم كلام ولا اخفاء في ان الكلية في حيز الممتنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي وصدقه على كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض ظاهر في موضعه تأمل قوله والصورة نوعية كانت او جسمية وقد يقال ان الصورة الجسمية في بادي الرأي بل حقيقة عند البعض قوله والنفوس الفلكية او انسانية والظاهر ان قيد المجردة متعلق بالنفوس والفرق بين العقل والنفس هو ان النفس وان كانت مجردة عن المادة من حيث الحلول كالعقل لكنه متعلقة بها من حيث التدبير والتصرف لا اصل الاستعمال الحلاف المعقول فانها ليست متعلقة من هذه الحيثية ايضا لكن ما يعلم انه يحصل العلم حاصل بالعقول فليس الجسم كما منتظر والتدافع قد يعد نفس في المادية كما بعد منهم المجردات تأمل قوله كرة هي جسم ان يحيط به سطح واحد في وسطها نقطة الخطوط المفروضة المستخرجة من النقطة المفروضة في داخل الوسط الى اي بعد فرض المراد بالحقيقة ان لا يكون كروية بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في حد ذاته تأمل قوله على السطح الحقيقي مستو وهو المقدار الذي يقبل الانقسام في الجهتين فقط والاستواء هو ان يكون ان خط يفرض فيه مستقيما قوله انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها بمعنى ان العظم والصغر لا يوجدان بدون الكثرة والقلة فرائت في وجود الكثرة والقلة بدونهما كما في المجردات

كما في المجردات والاعداد قوله وانما يتصور في مقدار العظم ان الكثرة والقلة لا يوجدان بدون المتناهي في الجملة سواء كان في الجانبين معا او في احدهما فقط اذ لو كان كل واحد من الجانبين غير متناه لوجب بازاء كل جزء يفرض في احدهما جزء من الآخر بالضرورة ولا معنى للقلة والكثرة الا ان لا يكون كذلك بان يوجد في احدهما جزء لا يكون بازائه جزء من الآخر فلا يتم ما قال الفاضل المحشي ورد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما تعلق بعشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته ثم كلام في الجواب الكلام فيما دخل تحت الوجود وليس شيء وكذا الجواب بان ذلك اشارة الى الكثرة والقلة التي يترتب عليهما العظم والصغر وليستلزم الا المطلق الكثرة والقلة تأمل قوله لعدم ثبوته بان يكون الاجتماع مقتضى ذات الجسم مقتضاه تأمل ولا لذات الاجزاء قوله والا اي قبل الافتراق اذ لو قبل لزم تخلف المقتضى عن مقتضيه او اجتماع المتقابلين في موضوع واحد وذلك محال سواء كان مستندا الى سبب واحد او الى سببين وقد بينا شرحه فيتعين انه الثاني ذو الانحلال اشار قدس سره في حواشي شرح المطالع قوله فالله قادر وقد نقول على ما فرع عليه تأمل قوله لان جزئيات الموضوع اذ حكم وهو توهم في تحصيل المراد وجود جوهر الفرد قوله وان لم يكن يثبت المدعى ان اريد عدم امكان الافتراق الخارجي فلا يثبت المدعى وان اريد به الاعم فلا يتم محال حيث يكفيه

وتعليم القدرة خلاف المتعارف ومصطلح فليتامل قوله على ثبوت النقط
وهي قد يوجد بدون تحطمها في الجسم المجرد طبي ويرد عليه انهم صرحوا بان
النقط من الاعراض الاولية للخط فكيف يوجد بدونه فلتامل قوله
فلان الفك يقبل الحكم بكونه من جزء او بالفعل ذوات المفاصل فهي باعتبار المقدار
من غير مدخلية قلة الاجزاء وكثرتها كما في الصورة التخييل وتهكما يشعر بقوله
بان المستعد وجملة للمقدار الصغير والكبير انما هو باعتبار قلة الاجزاء
الوهمية المفروضة وكثرتها ومراد المستدل بالاجزاء ما يعم الوهمي والمحقق
مما لم يلتفت اليه ولو قيل ان الصغر والكبر فرع التناهي المقدار وتناهي
المقدار يوجب انقطاع القسمة فلنا مسلم في القسمة الانفكاكية دون
الوهمية وتحقيق ان الجسم يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية ولذا
بطل مذهب الحكماء قلنا هذا فرع تحقق الاجزاء وذلك لم يثبت بعد
فليتامل قوله والافتراق ممكن بمعنى انه لا ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل
القسمة لا بمعنى انه يمكن خروج جميع الافتراقات الممكنة الغير المتناهية من القوة
الى الفعل بان يكون في الوجود وهو غير متناهية بالفعل وذلك باطل ببرهان
التطبيق فالى جانب الفعل في كل مرتبة متناهية ومن البين ان القدرة
على الامور الغير المتناهية على سبيل البدل لا يستلزم القدرة عليها مجتمعة على
ما قيل ان زيادة الامكان لا يستلزم امكان الزيادة فلا يكون كل مفترق

كل متفرق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم منه امكان افتراقه مرة اخرى
خلاف المفروض ومن هذا ظهر لك بطلان ما قال الفاضل المحشي حاصل الوجه الثاني
ان ممكنه كل متعدد وللاهيته فلان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير
متناهية في كل متفرق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى
لزم قدرته الله عليه فيدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه
مفترقا واحدا وان لم يكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد
اعتراض الشارح قوله فلا يخلو عن ضعف وفيه ايماء الى ان ادلة الجزء ليست في
غاية الوثاقة في الضعف قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة وفيه
ايهام لطيف قوله المؤدي الى قدم العالم باعتبار بعض اجزائه كما هو مذهب الاشاعرة
قوله وتقع حشر الاجساد اذ الحشر عبارة عن جمع الاجزاء المتفرقة الى
الجاد ثانيا بعد اعدامها او اختفائها فان الحشر بالمعنى الثاني لا يتصور
مع التقدم واما بالمعنى الاول فالمنافاة غير ظاهر على الثاني في تركيب الجسم من الاجزاء
الذي هو الطبيعي من تلك الطامات التي لا يخفى لطلانه لو في توجه قوله
المبني عليها وهو حركة السموات وامتناع خرق الافلاك اذ يحرك المجسم
لا يتصور الا بدون الحركة المستقيمة وهو لا يدوم على اصلهم ولو تركب الجسم
من الاجزاء او بالفعل لا يتصور الحركة المستديرة لان حركة الاجزاء الى
المستقيمة فليتامل قوله ليخبر الخ والاولى ان يقال بالجزء لان الضعف

وجه تأمل بان يحمل على نحو ابنو يخرج بالمراد قولان معناه منتسق معنى نحوه وجه التسامح اسناد النعت والافلا اختصاص
للناعت بالمنعوت سيجيء معنى دسطه العروض بان يكون محمل الامتصص بالتحيز ثم الصف العوض بالتحيز بواسطة
المحل لا العرض قائم بالمحل بعد اتصاف المحل بالتحيز سيجيء وفايدة قوله يحدث الى اشارة الى رد في اشتراط وجود
سور الاكون هو مركب والمزاج لكن لعله سقط قيود وعدم الاقتصار بالاجسام منه قدس سره

الا ان عرض له معنيان احدهما
هيئة حاصلة في الشئ بعد حصول في
في الحيز وثانيهما حصول الشئ في الحيز
سيجيء ولا خفاء في ان ظاهر كلام الماتن
ان المعنى هو وما يوهم عدم المراد
المعنى المذكور الا انه في ابراده ان نق
ان هذا المعنى لا يقتص ولا يخطر بالبال ثم
صح القيام بالغير بل منه تسليم التقيد
والقيام بالتحيز هذا التوجيه قوله ويحدث
في الا اذا حمل على الكلية بل لفظ منه عم
اذا العرض قسم العلم والقدرة ان
يكون الغرض منه على ما هو الحق
وليس فيه اذ ليس شيئا والعرض
توهم الحدوث والتحيز منه سره

ليست غير الذات كما انها ليست عين الذات وفيه ان ذلك في الحكم مختص
بالصفات القديمة تأمل قوله تابعة له في التحيز بان يكون في عرض الشيء تحيزه
وبسط في العروض قوله اختصاص الناعت وفيه تسامح قوله في بعض الاعراض
كالاعراض النسبية بل عند من يقول بالوجود قوله قيل هو في تمام
او اشارة الى ضعف هذا وجه يكلمه اذ مر عبارة عن الممكن وكل ممكن
حادث او الموجود الذي هو غير مغايرة للذات وظهر وجه بقول الايجو
بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز وما قال الفاضل الجلبي
واما الا انه عرض فلا يصح لعدم وجه يليق على ما ينبغي قوله والموقوف بالتمييز
من الالوان او الحقيقة قوله وانواعها الانواع اصولها البسيط اذ هي كيفيات
غير منضبطة وغير مندرجة تحت الضبط فتحقيقه طعمها او اكثر مدرك منها
وظن انه طعم واحد لكمال المجاورة بين حاملها او نوقش في الحصر بتسعة
بالحيار والقرع اذ ليس لكل من كون واحد منهما طعم لا تركيب فيه وليس من
التسعة المذكورة واجيب بان الحكم بعدم التركيب انما هو في الاشكال قوله
والعفوصة ونوقش في كون العفوصة والقبض نوعا اذ لا اختلاف بينهما
بالعوارض كالشدة والضعف ودون الماهية ويؤيده الفرق بان القبض
طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه والعفوصة طعم يأخذ ظاهر اللسان وحده قوله
والتفاهة هي طعم فوق المذوقة في الحلاوة الا انه الاحسن ما تميز

وقوله الا يراد بالانواع ... منه قدس سره

متميزا والمذاق بعدم الطعم وجعل عدة من الطعوم مثل طريقه العامة في عده
من الموجبات قوله لا يعرض الاجسام بطريق جريان العادة في غيران يكون مشروطا
مشروطا بالمزاج وترتيب على ما يقتضيه احلال الاشاعرة قوله واذ تقرر
ان العالم يتحصل ثبت انحصار العالم في الاعيان والاعراض وانحصار الا
الاعيان في الاجسام والجواهر الدليل لم يخرج عن تقسيمه فانه لم يتعرض المعجم
الاعراض الا العدم الخارج بانحصارها او لعدم تعلق الغرض العلمي به تأمل
قوله بالمشاهدة اي بعد خلقتنا في الجملة فلا يلزم منه نفي مستند الحدوث
من الحس والمشاهدات والالزم استناده وفيه لكن لكل الاجسام قوله
يكون حادثا او بعدما اي يكون حال العدم والالزم قصد تحصيل الموجود
وهو محال هذا هو المشهور في الكتب القوم والمتكلمون فيما بينهم واعترض عليه
الامدي بانه يجوز ان يكون تقدم الايجاد بالقصد كتقدم الايجاد بالايجاب
بان يكون في زمان الاثر قائما ولا يراد به التعاقب تأمل قوله والمستند
الى الموجب القديم قديم والمستمر الوجود لا يطرأ عليه العدم قال الفاضل الحبني
يرد عليه ان يقال لم لا يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم حادث
مثلا فعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال الشرط لا
لزوال علته القديمة ثم لو دخل وله ان يقول ان ذلك الشرط العدمي لا
لا يكون مستندا الى الموجب الموجب بالذات او بواسطة الشرائط

وجه الدلالة ان عدم تعرض بالجوهر الوجه الثاني
سمع الاول وهو

قوله
على الموجود
بطلانه بد

العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان يمتنع زوال عدم
الحادث بطريان وجوده اما على الاول فلما مر ثبت فظ واما على الثاني
فلان زوال المصور الاخر زوال تلك الوسايط الغير المتناهية وزوال
تلك الوسايط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان
التطبيق وكذا الحال فيما يكون الشرط المستقبلة الغير متناهية مخلوطة مركبة
من الامور الوجودية والعدمية اذ علم تناهي احديهما ضروري فاذن يلزم
وجود الامور الغير متناهية مجتمعة في الامور العدمية لبطلان برهان التطبيق
وبه صرح قدس سره في شرح المواقف في مبحث الالهية فليتأمل قال
لكان مسبوقا قال الفاضل المحشي لو قيل فان كان مسبوقا بكون اخر في حيز اخر فهي
حركة وان في ذلك فهو سكون لم يرد السؤال لان الحدوث تم فان الجسم لا يخلو حينئذ عن السكون والحركة وان لم يلزم عدم انحصار
في السكون وهو خلاف المعروف في الملخص والحاصل ان السكون والحركة على الظاهر عبارتان
عن الكون في الحيز المسبوق بكون اخر في ذلك الحيز بعينه او في حيز اخر وما ذكر
الى ماقيل من ان الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني والسكون هو
هو الحصول الثاني في المكان الاول او قيل يتحقق تعريف كل واحد منهما
مثلا الفرد الاخر منها فيما اذا تحرك الجسم من حيز الى حيز اخر ثم منه الى
الى الحيز الاول ثم استقر فيه فقد صدق اذ ذلك انه المسبوق بالاتصال
الى المسبوق بغيره وانه لا يتحقق تعريف بالحركة على الاستدارة ولا يجب
السكون ٥

ويجب علاه حاصل ان القول اليكم بالاستدارة الجوهر الفرد على الامر في حيزه فلم
القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير كاف في النقض وان كان بالاستدارة الجسم
فليس تحرك على الاستدارة حقيقة والاجزائه حد تحركه وجملة من اجزائه
متحركات بحركات متعددة بالحركة الاينية وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر
مجموع تلك الحركات لخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل مورد على قياس
ماقيل من ان يقصد بتوعلى مذهب الامام خارج عن مورد القسمة وقد يقال في
الدفع ان يعتبر في المورد هو الوحدة النوعية فورد الثاني لفقدان الشخصي والتعيين لهم
ان يكون كون واحد سكونا وحركة معا عند من يقول ببقاء الاعراض
وقد يلزم من ذلك بناء على انهم اتفقوا على اختلاف انواع الكون ليس بالفصول
بل بالعوارض الاعتبارية وفيه ان هذا الجسب بناء في القول بالتقابل بينهما
وثبات الانواع بمطلق الكون الا ان بالتنوع المعنى اللغوي تامل وهذا
معنى قولهم الحركة كونان قد اتفقوا على ان الجسم لا يوصف بالحركة ما لم يتصف
بالكون الاول في الحيز الثاني ولا بالسكون الا عند اتصافه بالكون الثاني
في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع الكونين في الانين
في المكانين وان السكون مجموع الكونين في الانين في مكان واحد
والبعض الاخر ان الحركة هي الحصول الاول في المكان الثاني والسكون
هو حصول الثاني في المكان الاول واعترض عليه بانهم اتفقوا على وجود

الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على القول بعدم
لا يقول ببقاء الاعراض ويمكن الجواب عنه بانه يجوز جواز الكل باسرها ولو
على سبيل التبدل وبذلك في القول بوجود الكل قال الفاضل المحشي يرد عليه ان
ما حدث في مكان وانتقل الى مكان اخر في الان الثاني لزم ان يكون
كونه في الان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يتمايزان بالذات
والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في
مكان اول وهذا ظاهر عند من قال ان الاكوان بحسب الذات واما على القول ببقائها
ففيه ايضا اشكال لم كلامه بعد مدح على القول ببقاء الاكوان ان عدم تمايز
الحركة والسكون بحسب الذات بان يكون كون واحد حركة وسكونا
ولا خفاء في ان ذلك ليس بمستبعد جدا فتامل في ذلك اذ هم قد اتفقوا
على ان خصوص انواع الكون ليس بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية وجوهر
في تحقيقه ههنا ليس الا نفس الكون وتحقيقه يقتضي ان يكون هناك كون
واحد شخصي باق بحسب ذاته وانتسابه الى حدود متعددة فان تبدلت نسبته
في كل ان بعرض التغير فان كان مسبوقا بكون اخر في الان السابق فذلك الكون في هذه
الحيثية حركة والا فسكون ومن هذا ظهر لك ان قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان في انين في مكانين **قوله** فان قيل منع للمتقدمين القائلين بان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون لكي لا يكون ساكنا مشعرا بان توهم ان السكون فيه العدم

العدم فتوهم الحركة وليس كذلك بل الامر بالعكس **قوله** فلنا هذا المنع غير متوجه والظاهر
ان هذا على قانون المناظرة جواب عن المنع بتغيير الدليل **قوله** يقتضي المسبوقية
بالغير سبقا زمانيا وفيه انه ان اريد بالغير ما هو غير جنس الحركة فالاقتضاء
في حيز المنع وان اريد به ما هو من جنسها اعني سبق بعض افراد الحركة
على البعض الاخر منها فالاقتضاء مسلم لكنه لا يفيد المطلوب اعني حدوث مطلق
الحركة او الفرد المنتشر اذ ما صح ان حقيقة الحركة يقتضي سبق كل فرد منها على فرد
اخر ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة
والحاصل ان الكلام فيه قد يقال ان سبق فرد منها على فرد اخر منها الى غير
النهاية ولو على سبيل التعاقب باطل ببرهان التطبيق فلا بد ان ينتهي الى فرد لا
يكون مسبوقا بآخر فثبت حدوث المطلق فتامل **قوله** ولان كل حركة
فهو على التقضي وفيه مثل ما مر وقد عرفت ما فيه وايضا ان التقضي وعدم الاستقرار
ليس الا في النسبة والاضافة الى الحدود والمسافة دون ذات الحركة ولا يلزم
من تغير الاضافة وحدوثها حدوث ما هو فيه الاضافة مع ان المقتضي
للمسبوقية بالغير والتقضي وعدم الاستقرار هو الحركة بمعنى القطع لا الحركة
بمعنى التوسط والكلام ليس الا في الحركة بمعنى التوسط بمعنى كون المتحرك
بين المبدأ والمنتهى فليتامل **قوله** ولان كل جسم لا يخلو عن الحركة وكذا يجوز ان لا
فلا نسلم ان الدليل لا يرد على الدعوى **قوله** وقد عرفت ان ما يجوز عدمه

اه وفيه ان المعلوم مما سبق ليس الا ان في القدم نفس وقوع العدم دون
جوازه ومن البين المكشوف انه منافاة بين امكان العدم وبين القدم
الا ان يراد بالجواز الجواز الوقوعي والامكان بحسب الامر نفسه لكنه لا
لا يرد الدليل اعني قابلية الحكم ليست على الدعوى قال الفاضل المحشي ان قلت
جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان لا يوجد سلوكه مستمر قلت جوازه يستلزم
يستلزم سبق العدم لان العدم ينافي القدم مطلقا وبه يتم حقيقة تمام كلامه و
ويرد عليه ان هذا انما يتم لو كان التنافي في ذاتيهما لا غيرهما وذلك لم يثبت بعد قوله
وهو محال اللزوم خلاف المفروض قوله وازمنه تجمع عطف على مدخول اي ووجوب
ان هذا غير مخل بهذا بالحقيقة جواب عن منع بتغيير الدليل قوله حدوث الاجسام
الثابتة وجود باضرورة انها وصفات الله تعالى ليست من قبيل الاعراض
قوله الثالث انه ان اراد منع لزوم ثبوت الحادث في الازل فبطلانه قد
وجودها حال الخلو عن الحوادث في الازل فاحمله الثاني ان اريد ثبوت
الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين بخصوصه فيه فلا مجال فيه
المنع اذ الازل عبارة عن عدم الاولية وهي ان اريد به ثبوت الحادث الغير
المعين يعني الفرد المنتشر فالملازمة بينة لكن استحالة اللازم ممنوع قوله
لا وجود للمطلق اي ما الوجود الخارجي الاصلي واما بالوجود الظلي الغير الاصيل
فقد يوجد العلم بدونه اي من جزئي قوله الا فرضنا الجملة اي سلوك قلنا الوجود

فلان الوجود الكلي الطبيعي في الخارج على سبيل الاستقلال اولا قوله فلا يتصور قدم مطلق
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات هذا اذا كانت الجزئيات متناهية
واما اذا لم يكن متناهية فلو اذ وجود الفرد المنتشر من غير انقطاع غير
فرد منه من تمام التي في جانب الماضي كالمحرف فيستمر الوجود المطلق فالحق حيث
ان يستدل على بطلان عدم تناهي الجزئيات في كل ماهية دخلت تحت الوجود
بالفعل ولو على سبيل التعاقب ببرهان التطبيق كما هو المشهور وبان كل فرد
من تلك الجزئيات لما كان مسبوقا بالغير لا الى نهاية لكان جميعها
لا تشذ عنها شيء مسبوقا بالغير الآخر ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من
جملتها والا يلزم ان لا يكون ما فرضنا جميعها جميعها فينقطع به سلسلة
الحوادث وفيه مجال البحث بعد قال الفاضل المحشي وايضا لو صح ما ذكره لزم
ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي تم كلامه وفيه ان معنى عدم
التناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن ان يوجد
بعده نعيم آخر بل كل مبلغ يوجد منها يمكن ان يوجد بعده نعيم آخر
بخلاف الصور لا يوجد بعده وان كان الموجود منها متناهيا في اي مرتبة متناهية
ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه ذكره النقل والتنافي فراي كون
التناهي وعدم التناهي بالفعل في عدم التناهي بمعنى ما لا يقف عند حد
والفرق بين خليفا اهل قوله الرابع انه لو كان اثر ذاته لما يحوز

مجری بمعارضة لابطال قوله ان الحجم والجوهر لا یخرج عن الکون فی الحیز لزم
تناهی الاجسام وهو یؤدی الی عدم التناهی بمقدار او الی ترتب الامور الغیر
المتناهیة وضعا والکل باطل علی ما بین فی موضعه قوله لان الحیز یعنی السطح
لا یوجد بدون الجسم الفارغ موهوم قید بالموهوم لان الفراغ الموجود
مذهب غیرهم او ان المکان مشغول بالمتمکن فیه غیر خال عنه حقیقة
وفراغه عنه انما هو بمجرد الوهم والغرض واعلم ان المذاهب هنا ثلاثة احدها
للمشائیین وهو المذکور فی السؤال وعلی هذا المذهب لا یکون مطلق المکان جسم
حیز الحال فیه والثانی ما هو المذکور فی الجواب للمتکلمین والثالث
لافلاطون ومن تبعه وهو البعد الموجود المجرد لغیر المادی المنطبق علی ابعاد
المتمکن الحال فیه وعلی هذا المذهب کل جسم متحیز ولما لم یتعلق بالمذهب الثالث
غرض فی السؤال لم یمس الحاجة الیه فی الجواب لم یتعرض له قوله لشغل الجسم
اقتصر علیه وان کان الجوهر الفرد کذلک لان الغرض مجرد دفع الشبهة
لا تحقیق معنی الحیز قوله ومعلوم اشارة الی بطلان الاولیة قوله ترجح احد طرفی الممکن
من غیر مرجح ای وقوع احدهما بدل الآخر من غیر سبب وهو ممتنع بالاتفاق
بخلاف ترجیح احدهما من غیر مرجح ای ایقاع احدهما من غیر باعث
فانه غیر ممتنع عندنا بخلاف الحکماء وبعض المعتزلة فانه ممتنع کالاول عندهم
ولهذا اختار الترجح بدل الترجیح هذا هو المشهور فی الکتب لکنه لم

اختلف الناظرون فی قوله ولهذا اختار الترجح بدل الترجیح فقال بعضهم ان معناه ولاجل کون معنی الترجیح ممتنعا بالاتفاق
وکون معنی الترجیح ممتنعا بالاختلاف اختار الترجح بدل الترجیح ثم اورد ان هذا الکلام یدل علی انه یمکن ان ینفی الترجیح
لکنه لم یقل بکون معناه مختلفا فیه وطال انه لم یمکن اذ الایقاع من غیر باعث فرع الوقوع والموقع ثم یثبت بعد فیه
ان الایقاع المذکور کما یکون فرع الموقع کذلک الوقوع المذکور فرع السبب فلما لم یثبت الموقع بعد السبب
بعد بل التفاوت بینهما فی وجه المذکور والاولی ان یقال ان معنی الترجیح وقوع احد الممکن وعن بلا سبب لا یوجد

لکنه قد یسوغ صحح فی شرح المواقف فی بحث الامکان وفی حواشی التجرید
هدایة الحکمة ان الترجیح یؤدی الی الترجح بلا مرجح بل نفس وجوابه لو قال الآخر
احد طرفی الحدث من غیر مرجح بدل الممکن لکان اوفق للمذهب وانسب للمقام
والسوق قوله ای الذات الواجب الوجود وانما فسر بالواجب فان کان
وضع لفظ الله بازاء ذات المقدس لکن ان اشاره فقد زال علیه
والمصحح لما بسلسلة الممکنات والامتیاز عن سائر الذوات بسبب الاولی جزئیة
الواجبیة فلانه قال المصنف ومحدث للعالم هو الواجب قوله وجوده من
ذاته بمعنی ان ذاته علة تامة مستقلة فی وجوده وفیه اشارة الی زیادة
وجوده علی ذاته کما هو مذهب جمهور المتکلمین قوله ولا یحتاج الی شیء
منفصل عن ذاته اصلا لا فی ذاته ولا فی صفاته الحقیقیة مطلقا لانه
ینافی الوجوب الذاتی وقد یناقش فی الصفات بان الاحتیاج فی الصفات
بل ینافی الوجوب لذاته ادم او اعلم ان هذا او ما قبله فی قوله وجوده
من ذاته وصف کاشف للواجب الوجود قوله اذ لو کان جائز الوجود لتسلسل
لکن محدث العالم هو فی ذات الواجب الوجود یعنی مبدأ ان محدث العالم
لو لم یکن واجب الوجود لکان ممکن الوجود ضرورة امتناع کون
مبدأ الموجود معدوما وما فصل عن ان یکون ممتنع الوجود فلو کان ممکن
ممکن الوجود لکان من جملة العالم بناء علی ما هو المشهور عندهم من ان کل

ممكن محدث فلا يتوجه المنع بالصغرى ولا بالذات مع الصحة ولا ما قال الفاضل المحشي لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدا له ثم كلامه لان الكلام على تقدير كون محدث العالم ممكنا ولا شك ان مبدا الممكن لا يكون الا موجودا حادثا لان مبدا الموجودات لا يكون معدوما فان المفيد الوجود للغير موجود بالضرورة بالاتفاق واما كونه حادثا فلانه ممكن فيكون مما ثبت وجوده وحدوثه فيكون من العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فلا يصح ان يكون محدثا لذلك العالم وفيه لكن يرد ان يقال يجوز ان يكون من العالم الذي هو عبارة عن الموجودات المتخالفة بقرينة وهو ان مطلق كون الواجب الوجود مبدا لجميع المحدثات ابتداء من غير وسط لان مذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه استناد جميع الممكنات الى الواجب ابتداء من غير توسط الطريق لا اختيارا واما الايجاب كما هو المشهور تحقيق مذهب الحكماء والدليل المذكور على تقدير تمامية انما يفيد كون المحدث للعالم هو الله تعالى مطلقا تأمل **قوله** فلم يصلح محدثا للعالم والا لزم كون الشي محدثا لنفسه ولعلله وفيه تدبر **قوله** فالعالم علما اي دليلا دالا على وجود المبدا ولو كان من جملة العالم لكان دليلا على نفسه وهذا دليلا قياسيا بل مستقلا في الاثبات وبه يشعر قوله مع الصحيح

مع الصحيح **قوله** وقريب منه هذا قال الفاضل المحشي الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظ ثم كلامه انظر ما سبق من قول الترجيح احد طرفي الممكن ونحو انه حمل الكلام فيما تقدم على مسلك الطريقة الامكان تامل **قوله** مبدا الممكنات باسرها اي باجمعها بحيث لا يشذ شي منها يعني ان مبدا جميع الممكنات هو الواجب الوجود سواء كان الاستناد اليه تعالى بالذات او بالوسط بمعنى ان سلسلة العلل الفاعلية ينتهي اليه بالضرورة وقول البعض ان مبدا الجميع ابتداء من غير توسط شي هو الواجب كما هو مذهب اهل التحقيق والا لم يتم الدليل تامل **قوله** من غير افتقار الى ابطال التسلسل ولا خفاء في ان المراد بيان افادة هذا الدليل والدلالة على وجود الصانع لا يتوقف على بطلان التسلسل بخلاف بطلان التسلسل من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما منه فهو حق لا نزاع فيه لكن ما ذكره الشارح في الرد ليس عدة وان اراد به ان هذا الدليل على وجود الصانع مع ذهاب التسلسل الى غير النهاية بر ادعى امكانه انتج عدم بطلان التسلسل فبطلانه باين ذ ما ذكره الشارح حق ولا يظهر ان المراد هو الاول كما لا يخفى تامل **قوله** بل هو اشارة وفيه ان كون هذا الحكم ادلة بطلان التسلسل لا يفيد بعينه فلا انه بذا الدليل على وجود الصانع لا بطلان التسلسل **قوله** لا احتياج الى علة الممكنات المتسلسلة

جاء من كلام ان العالم بجميع اجزائه محدث ان محدث المحدثات باسرها لا بدان يكون واجبا في الكل واحد والتفاوت باعتبار العنوان لكنه يرد عليه ان خارج المحدثات لا يجب ان يكون واجبا بخلاف ما هو خارج الممكنات تامل منه

الغير ممتنعة باجمعها لما علمه **قوله** لا يستلزم كون الشيء الخ يعني ان العلة ان كانت
نفس المجموع الممكنات بان يكون المجموع علة للمجموع يلزم كون الشيء علة لنفسه
وذلك واضح لزوما وفسادا واذا كانت بعضه منه يلزم كون الشيء
علة لنفسه ولعلله معا اذ هو او ما العلة بهذا الفرض يستقل بالافعالية لجميع
ان لا يستند شيء من الممكنات بالمفعولية الا اليه او الى ما بعده عنه
ومن جملته نفسه وعلله ومن هذا ظهر ان بطلان الدور من جملة مقدمات الدليل
واما بطلان كون الشيء من جملته فقد عرفت ما فيه ههنا ابحاث كثيرة
لا يليق ايرادها في هذا المقام **قوله** فيكون واجبا لما بطل كون العلة نفس المجموع
او بعضا منه فتعين ان يكون خارجا عنه والخارج الموجود الخارج
عن جميع الممكنات ليس الا الواجب والمجموع مركب من الممكنات والواجب من جملة
الممكنات وغيرها **قوله** وينقطع السلسلة اذ الواجب لما كان
علة لجميع فلا بد من ان يستند اليه شيء من احاد السلسلة والا لما
كان علة له والمفروض انه علة له فيكون طرفا له فينتهي به بالضرورة **قوله**
ومن مشهورة الادلة الدالة على بطلان التسلسل اثبات الصانع ووجه
تسميته بالتطبيق المعمول في اثبات الواجب مسلكان
الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي الافراد او غير متناهي
الافراد لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على

يدل على وجود الواجب البتة ويلزم وجود تناهي السلسلة من جانب العلل
والبرهان الاول من هذا القبيل والثاني بيان امتناع عدم تناهي مجموع
الموجودات الخارجية سواء كانت من جانب العلل او من جانب المعلول ثم
فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب ومن جملة ذلك برهان التطبيق **قوله**
ثم نطبق الجملتين فان قيل التطبيق كما لا يمكن الا فيما دخل تحت الوجود
كذلك لا يمكن الا بين الجملتين متحققين المطابقتين في نفس الامر وذلك
يتوقف على كون الجملتين متباينتين بان لا يكون احدهما جزءا
من الآخر وما نحن فيه ليس كذلك قلنا ان التطبيق يستدعي الوجود على ما هو
المشهور ويستدعي التحقق واما التباين فلا وجزء مع الكل كذلك وعلم
ان التطبيق بين الجملتين متصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية
كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم ويلاحظ انطباق جزء بين كل
من احدهما على سبيل التفصيل والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم
والمترتب وغيره فلهذا المترتب والمجتمع وممتنعا فيما يكون القول الشرتية قاصرة
عنه فيما لا يتناهى فلا يمكن الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيء منها والثاني
ان يلاحظ احاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين الموجودات
الخارجية المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة
والمتفرقة الموجودات الغير المترتبة المجتمعة المترتبة المتعاقبة الغير المتناهية

فهما بين احدهما كذلك في الوجود ... علا ان الاستدلال بهذا الوجه ...

والغير المجتمعة مذهب المتكلمين الى جريانه فيهما لان احاد الجملتين منهما
قد تتصف بالوجود في الجملة فيكفي ذلك في تطابق الاحاد وبعضها لبعض
في نفس الامر وذهب الحكماء الى ان الامور المنقضية الامور المتعاقبة معدومة
حقيقة فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف
بالتطابق ما لم تلاحظ بخصوصها تفصيلا ليمكن ان يكون واحد منها في مرتبة
معينة وان فلا معنى لتطابق فرد منها لفرد دون فرد اخر ولذا جوزوا
عدم تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة الان انه فتوجه
قيل في النفوس الناطقة المفارقة من جانب الماضي مرتبة بحسب ابدانها فتتها
الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق على الوجه الذي تقرر عندهم واجيب
بان احاد النفوس لا ترتب لها بحسب تبدل ازمنتها اذ قد يحدث منها
جملة في زمان ويخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق
فيما بين احادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ورد بان اجزاء
الزمان مترتبة وكل ما وقع فيها من احاد النفوس متناهية سواء
كان ما يحل او يقع فيها واحدا او جملة فيلزم ترتب احاد النفوس فلا يضر
خلو بعض اجزاء الزمان عن الحدوث كما لا يخفى قوله لكان الناقص كالـ
كل الزائد ويرد عليه السؤال ان اريد بكون الناقص كالزائد تساويهما في
في الكمية فالملازمة ممنوعة اذ الثابت ولو في الكل مخصوص المتناهي وان اريد

وان اريد به عدم تصور وقوع جزء من احدهما مقابلا لجزء من الاخر
فلا لزوم استحالته لان ذلك لعدم التناهي لا لاجل التساوي قوله فينقطع
الثانية لا خفاء في ان الانقطاع الثانية في هذه الصورة يستلزم المطلوب
فلا حاجة الى باقي المقدمات وان الانقطاع احديهما عن الانقطاع الا
الاخرى اذ السلسلة واحدة والتغاير بين الجملتين بالاعتبار والفرضية قوله
فيما دخل تحت الوجود والوجود الخارجي اذ الوجود الخارجي شرط جريان برهان
التطبيق عند الكل واما الترتب بين الاحاد والاجتماع في الوجود فشرط
شرط جريانه عند الحكماء دون عند المتكلمين والظاهر من كلام قدس
سره في شرح المواقف في مباحث البيان ان الترتب والتحقيق في نظر الامر
كاف في جريانه قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم وانقطاع الوهم
اي عن ملاحظته ضروري اذ الذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
قال الفاضل المحشي لكن يشكل بانه تعالى عالم بالاعداد التي لا نهاية لها مراتب
الاعداد الغير المتناهية واحاطة تحت علمه تعالى مفصلة في التطبيق الانطباق
الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فيتم الكل وغير الوهم وانت
تعلم انه يرجع الى عدم تناهي معلوماته تعالى وسيجيء الجواب في اخر الرسالة
قوله وذلك لان عدم التوقف قال الفاضل المحشي توضيحه ان التناهي وعدمه
فرع الوجود ولو ذهنا وليس بموجود من الاعداد والمعلومات المقدورات

[illegible] بالوجود [illegible] الوجود [illegible] منه

[illegible] بالفعل [illegible] منه

الا ان يقال التقابل بينهما تقابل العدم والملكة دون الايجاب والسلب

الا قدر امتناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد
لا مزيد عليه ثم هو وفي كون التناهي وعدمه فرع الوجود تردد لكن الظاهر عدم التحقق
وايضا ان الاعداد من قبيل الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء والبعض
علم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كعدم تناهي العقود
بل عدم تناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل الى غير النهاية واما انها
هل موجود بالوجود العلمي وباعتبار هذا الوجود هل تترتب ففيه تردد **قوله**
يعني ان صانع العالم اه خبر الاشارة الى قوله وتحدث للعالم بقوله
بمنزلة ان صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فهو موصوف بالوحدانية
وصف لذات الواجب الوجود فالمعنى عدم الاشتراك في مفهوم وجوب الوجود
بين اثنين وليس المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق الا على الوحدة
مع عدم الاشتراك في الوجوب كما زعم والا لزم الكثرة من حيث الجزئيات وكذا
ما في شرح المقاصد من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك الا
في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية وجوب الوجود **قوله**
ولا يمكن بالامكان العام لا ذهنا ولا خارجا لكن الملازم
منه برهان التمانع امتناع التعدد في زمن فقط ناء من **قوله**
لو امكن الهان اي صانعان قادران بالقدرة التامة على ايجاد العالم
حتى ان ما هو المقصود اثبات وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع

ولا ما فيه من مشابهة الاحتياج في فعله وتعلق قدرته على وجه يسد طريق
القدرة عنه واما الاحتياج الى ما يستند الى صفاته تعالى والى امكان
المعلول وان لم يكن مستندا اليه تعالى محال يستلزم العجز المنافي للالوهية
والقدرة التامة والاستقلال في الايجاد الذي هو من خواص الالوهية
لكن نفي الاحتياج الى الغير في الفعل والايجاد هل يستلزم الحدوث والا
والامكان وفيه تردد ولذا عدم الاستلزام قال الفاضل المحشي وههنا
بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه
ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة
وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن العلة التامة
هذا الخلف والثاني الحل وهو انه عدم القدرة بناء على الامتناع ليس بعجز
ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على عدم المعلول مع وجود العلة التامة
ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شيء وتحصيل عدمه ثم قالوا في
في حل الجواب بحث اما في النقض فمنع لزوم العجز المنافي للالوهية
على تقدير عدم حصول مقتضى الارادة لان ذلك من قبيل انسداد
طريق القدرة على ممكن الذات باستناده الى ذاته تعالى ولا شك
ان ذلك الانسداد والعجز الذي من قبيل الذات لا ينافي الالوهية
واما الحل فمدفوع بان عدم القدرة على ممكن الذاتي بناء

على ان العجز طرف القدرة عليه تعالى هو العجز المنافي للالوهية وان تلك الا على عدم القدرة
على اعدام المعلوم الممكن لذاته بواسطة وجود العلة التامة هو العجز بعينه العجز المنافي له و
ومن قبيل المنافي للالوهية كما لا يخفى والصواب في هذا الباب ان يقال اذا تعلق القدرة
على الممكن الذاتي ان كان من قبيل ذاته تعالى العجز او يجد خليقة ما استند اليه
في صفاته من غير مدخلية المباين الاجنبي فليس بعجز مناف للالوهية و
[illegible] الا فالعجز [illegible] قوله فالتعدد واي امكان له على
ما القضية [illegible] الاسلوب قوله المستلزم للعجز متعلق بالمضاف او بمضاف
اليه وهو اللازم على الاول امكان اجتماع الضدين او امكان عجز احدهما
وعلى الثاني اجتماع الضدين او عجز احدهما قوله فيكون محالا اي التعدد
فلا يكون ممكنا لانه امكان العجز وفيه ان اللازم ممتنع بمطلق الاختيار
للذات وبغيره وانما الكلام في الذاتي وقد يجاب ان مدعى امتناع التعدد
ومطلق فيتم به [illegible] وفيه ما اهل قوله ان لم يقدر كل من النقيض
الاخر فيلزم نقض القدرة على الممكن الذاتي بواسطة امر اجنبي فيلزم العجز
المنافي للالوهية قوله وان قدر لزم عجز الاخر بارادته ضده اولا
ولكن [illegible] اما لا [illegible] لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان
تقع مراداهما فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما واما الثاني فلانه
يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما يمكن في نفسه الا عند ارادة ضده

اعني ارادة ضده لا يقال لا نم ان ارادة الضد حينئذ ارادة ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليه عجزا اذ الممكن في نفسه قد يصير ممتنعا بسبب [illegible] الشرط الا ان
الممكن في ذاته اي الممكن بالامكان الذاتي ممكن على كل حال ضرورة [illegible]
الانقلاب ومن هذا ظهر لك ان اللازم على تقدير تمكن احد الامرين اما
النقض او العجز دون العجز بخصوصه فتامل قوله يندفع ما يقال انه يجوز
ان يتفقا اذ يكفي لامكان التمانع وتحققه في ذلك بيانه في عدم
التمانع بالفعل قوله او ان يمتنع اجتماع الارادتين اذ قد عرفت
ان ارادة كل واحد منهما امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن في نفسه وليس
بين الارادتين تضاد ولا اجتماع الضدين في محل واحد كما في ارادة
الواحد حركة زيد وسكونه معا اي اجتماعهما امر ممتنع في نفسه والارادة لا
تتعلق بالممتنع لذاته قوله حجة اقناعية يعني يفيد بها الظن لا
لا اليقين ولا يفيد الا الظن يخالف البرهان المشار اليه بالاية الكريمة
فانه قطعي على ما قرره وفيه ما اهل قوله وتكون ملازمة عادية يعني صحة هذه
فان يلحق البرهان قطعيا [illegible]
الملازمة بمقتضى العادة وغلبة [illegible] المشتمل على [illegible]
فقوده [illegible] عادية تعليل كون الحجة اقناعية [illegible] المعتزلة وان [illegible]
فيه ان [illegible] ان الاحكام المستندة الى العادة لا [illegible]
قطعية وان لا يفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لانه [illegible]

ينتفا اي استلزام النظر الصحيح للنتيجة عند الاشاعرة عادية وذلك لانه
كذلك الا اذا انتقض بالاحكام النظرية **قوله** بالخطابيات وهي امور لا
لا تطلب فيها البرهان بل يكتفى فيها بمجرد الظن **قوله** فان العادة جارية من
قبيل تنبيه بالادنى على الاعلى لان انتفاء الفقهاء حتى نجا انه من قبيل قياس الاولى
على اثبات مدعا فلا يفيد قطعا مع ان المطلوب به اثبات الظني **قوله** لجواز الاتفاق
فلو قيل ان جواز الاتفاق يستلزم جواز التمانع وقد ثبت بطلانه فلا يجوز الاتفاق
ايضا قلنا بعد الكلام على السند فلا يفيد ما لم يثبت مساواته وحمل تجويز
على الامكان العام وهو يحتمل الوجوب ايضا ليس بمستقيم **قوله** فلا دليل
على امتناعه يعني لم نرح بطلان التالي وظهر ان دليل التسليم
على هذا التقدير وفيه تردد والظاهر هو التسليم لان نقيض التالي وهو عدم
امكان التمانع ممتنع الاجتماع مع نقيض نفس المقدم والاستلزام التعطيل
او التعجز **قوله** ممكنا اذا الوقوع اول دليل على الامكان **قوله** لا ايقال الملازمة
الملازمة قطعية اشارة الى المعارضة **قوله** لا امكن بينهما تمانع فلا احتمال
اي فرض الاحتياج والتعلق وهذا اشارة الى بيان الملازمة فكانه قال لو امكن صانعان
لم يوجد مصنوع لاستلزام امكان التمانع المستلزم لكون
احدهما صانعا بطريق السلب الكلي وحاصل الجواب منع استلزام امكان
التمانع عدم كون واحد منهما صانعا او منع الايجاب الكلي من منع
عطف على قوله السلب الكلي

لانه لو دار الاستناد وبالتعاقب بالاحتياج النظرية لان ليقين لا يحصل بالمقدمات
الظنية اذ لو كان استدلالية بالقياس قطعيا القوم ضد ذلك
وفي على السند بانه لا يجوز
ان يسلم لا يفيد ما لم يثبت

لا نصيب من جانب المستدل ما لم يثبت
مساواته اي مساواة المنع

وان لم يتبع الشئ من تعدد بلا معنى
غير مقنع ... والاولى المستدل ...

فيه هذا المقام انه لو جوز تعدد المصنوع بارادة احد الالهين هذا وبعد الوجود لا يمكن يريد الاخر ذلك المصنوع
ولا ضد ه فلا تعدد ولا تمانع فانه لم يمنع لا يستلزم انتفاء المصنوع في بعض النسخ قوله لجواز ان يكون ان الاثر
فيه فرد وهو لا يستلزم انه راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع او عدم تعدد الصانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع فليتامل

اعني منع استلزام عدم كون كل واحد منهما صانعا عدم المصنوع لكن
ظاهر عبارة الكتاب في المقام يحتاج الى الاول **قوله** وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما فان الاصل هو المختار ويمكن ان
يوجه بحمل الممنوع بحيث يكون قطعيا على الصدق وهو ان يقال لو تعدد الواجب
لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والالزم امكان التمانع المستلزم للمحال لانه
لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من
من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يلزم
امكان التمانع المستلزم للمحال ثم الاولى ان يقال ان امكان العالم مع تعدد
الواجب كالمستلزم للمحال كذلك عدم الامكان مع التعدد يستلزم المحال لانه
عجز كل واحد او التعطيل وبالجملة كما ان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين
من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن
شيء من الاشياء حتى لا يلزم ذلك المحال لكن يلزم التعجز والتعطيل لازم لمجموع
الامرين من التعدد وعدم الامكان فاذا فرض التعدد يلزم ان يكون الممكن
حتى لا يلزم المحال المذكور فيلزم ان انتفاء الامكان لا يستلزم المحال
المنافي للالوهية بحيث امكان التمانع ويمكن الجواب عنه بان
العجز او التعطيل ليس لازما لمجموع الامرين اعني التعدد وعدم الامكان
اذ لا مدخل في لزومه للتعدد اصلا بل هو من قبيل ضم الحجر الى الدليل

ان كل واحد منهما لم يوجد شيئا عاجز لا عن التعدد ... ولو
... لا يستلزم المحال المنافي ...

ونحن نقول اذا كان الامكان مع التعدد مستلزما للمحال وكذا لعدم الامكان مع التعدد فاللازم منه عدم التعدد وهو مدعى المستدل فلا يضره هذا الطعن وبطلان الى بدفع قوله لكن يتوجه بان الاوضح ان الوجه بين القائم مسلوب بالدليل المذكور سابقا فان قلت لم لا يستند الصانع الى الحادث بان يكون محتملا مستقلا مع ان وجود

شاهد وبهذا اخروا برهان التوحيد ... [illegible]

بما هو مستقل في الوجود وبخلاف التعدد مع الامكان فانه ليس كذلك بل الكل واحد منهما محض في اللزوم لكن تقول ان عدم مكان العالم يستلزم وجوب العالم او امتناعه فان تترتب عليه الفرق او مطلقا الوجود وفروعه على تقدير الوجوب لا الامر ردنا له والمنع الوجودي خاص عن الوجود بالعدم وذلك الوجود فيطلق كما لا يخفى قوله علا انه يرد منع نمولد تسببه بتبع نحو به على تقدير وابطال النا على احد كلا الجواب ارتق فاما مقصود على منع نمو وترتحمل الاية الكريمة على ما يلاحظ المتنازع في عدم التكلم بالفعل قوله ومنع انتفاء اللازم ناظر الى التسليم الملازمة على هذا التقدير كما انه انتفاء اللازم مسلم على التقدير الاول فيه تردد وذلك هو تسليم بناء على ما مر من امتناع اجتماع نقيض التالي مع المقدم لكن يلزم التعطيل او العجز وفيه تامل قوله فلا يفيد الا الدلالة فيكون المفهوم من الاية انه يلزم تعطيل احد شقاقي الوقفين فيما سبق المعدوم لكن مع الاخر كقولك لو جئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على الانتقال من العلم الى المجهول قوله لكن قد يستعمل الاستدلال اما بانتفاء الجزاء فانه هو ظاهر عبارته كانه عين هذا الاستدلال ليس على قانون اللغة والاية الكريمة واردة على ما عليه اهل اللغة والعرف والحق انه الفرق من المعاني المعتبرة عند اهل اللغة الواردة في استعمالاتهم عرفا فانهم يستعملون للاستدلال في الامور العرفية كما يقولون لو زيد في البلد فتقول الا اذا كان في الحضر محبسا فتستند

فتستدل بعدم حضوره على عدم كونه في البلد ويسمى على البيان حمله بالطريق البرهاني بانه لكن اقل استعمالا من الاول والبرهان يضبط قد الدخول على المضارع المفيد للتعليل ولعل المصنف يقول بحسب اصل اللغة الى ما ذكرناه وقد يقال ان هذا الاستعمال متفرع على ما هو بحسب الاصل اللغة بناء على ان لو كان دال على ان انتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني ذكر مما يكون انتفاء الثاني معلوما دون انتفاء الاول فيدل عليه دلالة المعلول على العلة قوله فيقع التخليط كما وقع لابن الحاجب حيث نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو انه يدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني لاي لعلم به وذلك اعترض على من قال انه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم اذ اللازم قد يكون اعم من الامر بالكسر وقد عرفت الحق وهو ان كلا الاستعمالين ثابت وقد يوفق فيه بان من قال انه لانتفاء الاول بسبب انتفاء الثاني نظره الى السبب ما غيب العلم ومن قال بالعكس فنظره الى العكس بحار وقد يقال ان هذا انما نشأ من نزاع رجع الى انه المعتبر في الدلالة هو ملزوم الكلام كما هو راي ارباب المعقول او هو لازم الكلام المعتبر عند اهل العربية وارباب الاصول وفيه فليتأمل قوله بما علم التزاما اذ قد عرفت ان لو قوله ان يحدث للعالم هو مستند في قوة ان يقال هو الواجب لوجود المعلوم بالفرد وان الواجب لا يكون الا قديما وقد يناقش فيه بان

نظره الى انتفاء الاول ... [illegible] ... عند بلفظ الكون ... [illegible]

بان اللزوم الخارجي فمسلم واما اللزوم الذهني فلا ومعتبر في الاشتراك انما هو اللزوم الذهني

الا ان يقال المراد بالالتزام ما لا يحتاج الا فيه البرهان على كونه قديما بعد العلم

بوجوب الوجود كمسئلة الوحدة وبعض الصفات وبعض منه التعريض على صاحب العمدة فانه

حيث اقام البرهان على مسئلة القدم بعد اثبات كون الصانع واجب الوجود

وانت خبير فعلى هذا فالاولى تغيير الاسلوب اى عدم ايراد مسئلة القدم على نسق

السابق وهو حق تامل قوله لكان وجوده من غيره والا لزم تخلف المعلول

عن العلة المستقلة والترجيح بلا مرجح قوله ليس مستقيم وتفسيره ادف ما ثبت

خلاف المتعارف قوله ولاستحالة وجوب شىء مقدر كانه قيل لو كان القديم

اعم لزم تعدد القدماء وجب بانه لا نسلم آه قوله بان وجب الوجود

لذاته هو الله تعالى وصفاته ومعنى وجوب الصفات لذاته انها مستندة الى

ذاته تعالى بطريق الايجاب بحيث يستقل الذات فى الاتصاف بها لا بطريق

الاختيار لئلا يلزم كون الذات محلا للحوادث وما ثبت من كون الذات مختارا

انما هو فى غير الصفات قوله مستند لو اعني كيف يكون القديم وقد استند لو

قوله المخصص مرجح لجانب الوجود على العدم قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا

ما يتعلق بمعنى انه يحتاج وجوده الى غيره فالصفات ليست غير الذات

فلا يكون محدثا فالامر بمعنى الغير ولا يلزم منه ان لا يتعلق وجود بعضها

الى شىء ما اصلا حتى يلزم بحيث يعم يلزم الجهالة على ظاهر كلامهم فان المحققين

المخفى وان قالوا كلا منا فى القديم بالذات والصفات ليس كذلك لم يصح

حكمهم بوجوب الصفات نعم لو ارادوا بعض وان صح قولهم ان كل قديم فهو

واجب لذاته بناء على ان مرادهم بالقديم هو القديم بالذات لكن لا يصح

منهم الحكم بوجوب الصفات وانت خبير بان القول بوجوب الصفات

بمعنى عدم الاحتياج الى غير الذات مما لا خفاء فى صحته قوله الاشاعرة قوله

فيلزم قيام المعنى بالمعنى ومنهم من جوز ذلك فى غير المتحيز وانما الممتنع

قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية فى التحيز والعرض لا يستقل

بالتحيز حتى يتبع غيره فيه قوله وهذا الكلام اى القول باشتراك وجوب الوجوب بين

الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة اذ لو قلنا بالاشتراك يلزم تعدد الواجب

الوجوب لذاته فينافى التوحيد والا لزم امكان الصفات فيتناقض قولهم كل ممكن

محدث والا القول بقدم الصفات لانها ان كانت واجبة لزم الامر الاول

وان كانت ممكنة لزم الامر الثانى بل نقول ان القول بوجوب الصفات فى

غاية الصعوبة اذ لو قلنا بقدمها فذاك فالمستلزم كون الذات محلا للحوادث

الحوادث وقد يقال ان القول باشتراك الوجوب بالمعنى الذى ذكره لا

ينافى التوحيد وانت خبير بان هذا فى تحقيقه قولنا امكان الصفات قوله

الخ قد يقال ان هذا الا القدم ثم فى اللزوم تستوى الفرق بحكم قيل ان يخبر من

هو المجموع دون كل واحد على ان المذكور فى معروف الدين هو تنبيه قوله

تمم قوله لان بداهته نفس آه

فالمجموع واجب باعتبار بعض اجزائه وهو الصحيح دالبعض بين صحيح آه

لان بديهة العقل جازمة وفيه تامل اذ بعض منها كالسمع والبصر مما لا
يستقل العقل في الاثبات ولهذا لم يثبتها الحكماء واعلم ان عمدة مسائل
جريان المشتقات عليه تعالى ودعا ان مبادي المشتقات حمل هو موجود
~~...~~ مقصود قوله على الضد او بها وليس اقناعي اي
غير قطعي او بعد تسليم ان الباري تعالى بالضد اذ قلنا انما يقتضي مطلق
ولو سلم فلا نم ان من حق عنها بحث لا اتصاف بالاضداد او الخلو عن
الضدين لا يوجب الا نقصا بالاخرة وقد يستدل بما هو هو الكل منه وهو لو
لم يتصف بها لكان ممن يتصف بما هو صفات الذات عنها الحب انه يكون الا
الكل منه تعم عن ذلك علوا كبيرا لا افادة في ان هذا الدليل غير قطعي كما لا يخفى قوله
قد ورد الشرع بها اي بهذه الصفات المذكورة كلها كي يتقيد الشوق
وليس شيء من الصفات المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فيصح التمسك
بالشرع فيها لكن قوله والبعض منها مما يتوقف مشعر بان البعض من الصفات
المذكورة مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ويرجع الضمير الى مطلق الصفات المذكورة
في الضمن لا يخلو عن التكلف قوله ونحو ذلك كالعلم والقدرة والارادة وقد يمنع
توقف الشرع على العلم والنظر التوقف قوله والا لكان البقاء معنى فاني اي
على التقدير وقوعه تابع التحقق بان يكون ذلك الشيء واسطة عروض التحقق له
قوله معنى زائد على وجوده اي موجود في نفسه زائد على وجوده وفيه نظر

ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشي وعلى ان هذا الزائد موجود في نفسه
حتى يكون عرضا وهو الموهوم ثم كلامه ليس امر زائد اعلى ظ في الكتاب بل
قوله مسماه حقيقة فيه تكرار اذ لا يتوقف بطلانه الا الى اعني قوله وجود
قوله وحقيقة الوجود اي الوجود في الزمان الثاني وهذا الوجود في
الزمان الثاني عين الوجود في الزمان الاول والا لزم اجتماع الوجودين
او تعاقبهما على تشخص واحد ولكون هذا مجرد حسن المعلوم بالضرورة فالمتعلق
في الزمان الاول لا يصير مختصا في الزمان الثاني وحال ان البقاء في الزمن
الاول متخلف عنه في نفس الامر بالمرة فكيف يتصور ان يكون حقيقة البقاء نفس
نفس الوجود في الزمان الثاني قوله ومعنى قولنا وهذا كأنه قيل كيف يكون
البقاء عين الوجود مع انه ثبت الوجود ههنا ونفي البقاء فاجاب
بان معنى قولنا اه وفيه ما فيه قوله كما في اوقات البارئ تعالى اشارة الى التعقد
الاجمالي ويمكن ان يحمل على ما حضر قوله هو الاختصاص ان عنى في توصيف
الاختصاص بالباعث مسامحة قوله وان تفاء الاجسام هو اشارة الى
ابطال قول من قال ان يمتنع بقاء الاعراض بعد تعريف دليل بان الضرورة
العقلية حاكمة ببقائها وقد اتفق المحققون على بقائها والفرق بحكم بحث فيه
مصادمة البديهية فلا يسمع ما يقال من ان العرض اي ... منعدم ويتجدد
مثله الا ان الحس لما لم يميز بين الشيء ومثله فظن ان المتجدد عين المنعدم

قوله واخر هو سرعة يعني ليس امرين موجودين في الخارج يقوم احدهما
بالاخر الموجود فيهما ليس الا الحركة والسرعة والبطوء امران
اعتباريان قائمان بالحركة ولا نزاع في جوازه وانما الكلام في وصف الاعيان
بالاعراض قوله وبهذا تبين اي بما ذكر من ان هناك حركة والسرعة
بالقياس الى حركة وبعينها بطيئة بالقياس الى اخرى ظهر ان اختلاف
الحركة بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض الاعتبارية
الاعتبارية وفي عبارته تسامح قوله لا يختلف بالاضافات يعني ان
الاختلاف الانواع ليس الا بالفصول دون الاحوال الخارجة عنها فيه ان ...
وفيه انهم اتفقوا على ان اختلاف انواع الكون بالموجود وبالاتفاق ليس
بالفصول بل بالعوارض الاعتبارية تامل قوله والجسم لانه مركب من الاجزاء
المقومة العقلية كالجنس والفصل او الخارجية كالوجود كما للمتكلمين والهيولى والصورة
او الجواهر الفردة او المقدارية كما للبعض قوله وذلك امارة الحدوث اما
التركيب فلاحتياج الى الجزء وكل محتاج ممكن حادث وفيه ان اللازم منه
هو الامكان دون الحدوث الا ان يقال ان كل ممكن حادث عندهم فالا...
كالاول اخذ الامكان بدل الحدوث واما التحيز فلان المتحيز لا يوجد الا
مع الحيز والحيز حادث لما مر من ان ما سوى القديم حادث وما مع الحادث
فهو حادث وفيه ان هذا مبني على ان الحيز موجود في الخارج وذلك ليس

بمسلم لذلك على اهل الملل ولان المتكلمين المتحيز يحتاج الى الحيز فلو لا
احتياج امارة الحدوث وفيه ما فيه قوله وجزء من الجسم هذا اذا ثبت
انه يتركب من ... معنى الجوهر ما تركب منه غيره لكن ليس ان الجزء
لا يلزم كما سيجيء من قوله ثم ان بنى الخ قوله على ما ذهب ... قوله
او متحيز اولا ... ان يقال ... قوله مجرد ... وارد
... يعني ليس ... بالموجود في نفس الجوهر الموجود بالفعل وان الكلام
الشك في وجود جبل من الياقوت وبحر من الزيبق شك في جوهريته بل ...
به ماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع هذا الوجوب ... ذاته
فبد الحكمة تصريح المراد بقرينة انه من تقسيم الممكنة ... جعلوه
من قسم الممكنة لكن مثل هذه القرينة ... مقبول في صناعة التعريف
اولا والمتبادر من عبارة التعريف زيادة الوجود على الماهية
شايع فيما وقع في جواب ما هو وما وقع في جواب لا يكون الا المساوي
قيل لفظها هنا يدل على الكلية بالالتزام والزيادة وهي ماهية الكلية
عندهم من خواص الماهيات الممكنة لكن ... ان وجود المطلق زائد ...
... وما هو عينه هو الوجود الخاص وايضا يرد النقض بالجواهر المخصصة قوله
واما الوارد ... لو فرض جوهر قائم بذاته ... ولا في موضوع
الموضوع فالمانع ... الاطلاق عدم ورود الشرع به ودل

عدم صحة المعنى في حقه تعالى وعلم انه ذهب اكثر الائمة الى اطلاق لفظ الجسم
عليه تعالى بمعنى القائم بذاته تعالى وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر
بمعنى الموجود والقائم بذاته وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع
فيما بين الحكماء كذا في شرح المقاصد قوله فانما يمتنع اما سمعا فلعدم
ورود الشرع به واما عقلا فلايهامه ما علمه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور
وما عليه النصارى من انه جوهر ولعله تثليث الاقانيم قوله مع تبادر الفهم
اشارة الى المانع العقلي قوله وذهاب المجسمة كانه قيل لم قلتم ان الجسم
والجوهر لا يطلق عليه تعالى والحال ان المجسمة والنصارى يطلقونه عليه تعالى وفيه
احتمال آخر كما لا يخفى قوله فان قيل اشارة الى النقض قوله قلنا بالاجماع
اشارة الى منع عدم ورود الشرع مستندا الى الاجماع قوله و
وقد يقال لعل هذا جواب عن النقض بطريق المعارضة ودون المناقضة
فلا يتجه ان رده بقوله وفيه نظر لانه على السند بطريق المنع وهو غير موجه
على قانون التوجيه قوله وفيه نظر اذ الترادف ممنوع وعلى تقدير تسليمه
فالاذن باحد المترادفين ان يستلزم الاذن بالمترادف الآخر او الاخر
اذ قد يكون فيه ايهام ما لا يليق بذاته تعالى فالامر فيه توقيفي فالاذن
من صاحب الشرع واجب على مذهب الشيخ الاشعري واما على مذهب
المعتزلة والكرامية انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته

لذاته تعالى مع اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ من غير توقف على الاذن
من الشارع و وافقهم القاضي ابو بكر الباقلاني لكنه اشترط ان لا يكون
اللفظ موهما لما لا يليق بذاته تعالى قوله اي ذي صورة وما ورد في الحديث من
ان الله تعالى خلق آدم على صورته فاول بانه خلق على صورة اختارها واصطفاها
من بين الصور كما يقال السلطان اجلس عبده فلانا على سريره وان لم يجلسه
بل جلس على سرير نفسه ولكنه على ما اختاره واصطفاه من بين الاسرة او بانه خلق على
صفاته من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك قوله واحاطة الحد ودوجمع
باعتبار المواد او احاطة الحد الواحد كما في وجود الشكل كما في الكرة قوله
اي في عدد وكثرة من جهة الاجزاء والجزئيات واما الكثرة من جهة الصفات فهو
غير ممتنع بل واقع قوله وباعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزئا قال
الفاضل الجرجاني لكن يعتبر في التجزي كون ما ينحل اليه مما منه التركيب بخلاف التبعض ثم
اقول ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان الصورة وزوال الهيئة
التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام وقد يقال في تعريف التجزي
ان لم يكن له جزء بالفعل فلا يسمى مركبا وقد يسمى متبعضا ومتجزئا من حيث
انه قابل الانقسام وان كون الاجزاء ذوات المقدار والوضع معتبر في التجزي
دون التركيب قوله اي الملتئم بالمعنى العرفي وهو ما تركب في الجنس بالمعنى
المصطلح واما الملتئم بالمعنى اللغوي وهو ما يتلئم بمعنى ما تركب في الجنس

الجنس بمعنى المصطلح هو كل ما هو مقول
على كثيرين مختلفين بالحقائق في
جواب ما هو مع

بالمعنى اللغوي وقد يعد ان ان حيث الشاركة زيد وعمرو في الانسانية
والية اشار بقوله ويمكن ان يوجب التمايز بنفسه الخ وحمل الفصل على مطلق
المميز بان يتناول المشخص التشخص ايضا تعسف وقوله لان معنى قوله اشارة الى بيان المناسبة بين معنى الحلي اللمائية وبين المعنى العرفي
فلا يرد ما قال الفاضل المحشي لكن يرد ان يقال ان المعتبر في الماهية هو التمييز اللغوي
لا المنطقي وهم يعدون الجنس فلا يلزم التركيب ثم كلامه هذا على اصل
المتكلمين اذ هم مثبتون للواجب نعم حقيقة نوعية بسيطة من غير لزوم
التركيب في ذاته نعم واما على الاصل الفلاسفة فالواجب تعالى منزه عن الماهية
بالمعنى اللغوي لا يستلزم التركيب مطلقا اذ كل شخص له ماهية كلية سواء
كانت نوعية او جنسية فهو مركب عندهم وهو قريب التحقيق قوله ولذا يجوز
المزاج والتركيب بطريق جري العادة واما على مقتضى التحقيق فلا يلزم على
اصل الشيخ الاشعري والواجب تعالى قادر على ان يخلق الشكل
في الجوهر الفرد من غير احتياج الى المزاج والتركيب قوله عن نفوذ بعد
متوهم او متحقق بعد الفراغ كذلك ومعنى النفوذ تطابق البعدين المتوهم
او المتحققين تطابقا بالكلية فقوله متوهم او متحقق متعلق بالمجموع
او بالثاني اي هو خط واما نفوذ الموهوم في الموجود وبالعكس
فمحتمل عقلي لم يذهب اليه احد وبطلان هذا المذهب اصحاب الخلاء واما على

واما على مذهب اصحاب السطح فالمكان عبارة عن ملاقات الطرف بالطرف
من غير ان يراعى الاعماق فيكون سطحا اي البعد الذي يتوهمه كان كما عند المتكلمين
او متحققا كما عند الافلاطون قوله والبعد البعد الذي يسمونه
المكان او البعد مطلقا اي هو خط قوله التمكن اخص من هذا على مذهب المتكلمين
واما على مذهب الحكماء فهو مرادف قوله لان التحيز وما مر في ان التحيز عند المتكلمين
هو الفراغ بتفسير الحيز بمعنى المكان ودون الحيز المطلق قوله فيلزم قدم التحيز
نوعا كان او شخصا لامتناع التحيز واللازم باطل لما ثبت حدوث ما
سوى الله تعالى وصفاته نوعا او شخصا ومبناه على ان الحيز موجود لا
متوهم قوله فيكون محلا للحوادث لان الكون في الحيز من الموجودات اي حقيقية
عند المتكلمين قوله فيكون متصفا بها واللازم باطل اذ اتصاف من خواص
المقادير والا عداد وهي من خواص الاجسام وفيه ان كون الاعداد من خواص الاجسام
ممنوع واعلم ان هذا مبني على ان البطلان كونه تعالى جزءا الذي لا يتجزى باطل
ولانه خسيس باطل وحقيرها على وجود التحيز وتناهي الابعاد والا يجوز
ان يكون التناقض جزء الاحوال وان يكون اكبر البارئ تعالى التحيز متحدا
الى غير النهاية قال الفاضل المحشي نعم يلزم التحيز ثم كلامه وفيه ان انه
يجب عدم الزيادة والنقص كما سند التحيز ولو قال التحيز لا يستلزمه الا
احتياج ينافي الوجوب لكان اسلم وجه قوله اما حدود واطراف لا

بدون التحيز

جزء التحيز باطل

او نفسيا او بجنبه قد يطلق ويراد بها على منتهى او بحركات الاشارة الحسية
المستقيمة وقد يطلق على مقصد متحرك بالحصول فيه او القرب اليه فعلى الاول
يكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وعلى الثاني ليس الا نفس المكان
والعلم ان الظاهر كونه نعم جزء الا يتجزى لانه لا بد من حصول الاشياء او جهات وعلى
وجود تجرد تناهي الابعاد والا يتجزى ان يكون لها قض جزء الا يتجزى
وان يكون مساوي مساويا للتجزد ومتدا الى غير النهاية قوله ولا يجري
عليه زمان يعني ان وجوده ليس زمانيا ليس بمعنى ان لا يمكن حصوله
الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان
قوله والقيد نعم منزه عن ذلك اذ يبقى فانه تجدد ما او تغير ما من
تجدد الكان او دفعيا حتى يقدر بالزمان وينطبق عليه ويتعلق بالآن
الذي هو طرف الزمان فهي لا يعتبر فيه اصلا لا تعلق له بالزمان في
قطعا نعم وجوده نعم مقارن للزمان وحاصل معه واما انه زماني
او آني اي واقع فيهما فلا والفرق بين الحصول فيه والحصول
معه لون بعيد تأمل قوله فلم يبال بذكر الفاظ مترادفة كالمصنع
كالمتبعض ومتحيز وشرح ما علم ضمنا لما انه لما علم انه واجب
علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود
ولا متناه ولا هو موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بعدد

اذ ليس بعدد ولما انه علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب قوله ممن ان ومع
العرف فيه ان النزاع فيما هو المتعارف من معاني هذه الالفاظ دون
المعاني اللغوية قوله بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اذ من جملة
صفات الكمال هو الوجوب قوله لا يلزم منه النقص والحدوث اذ من جملتها
الوجوب فاذا لم يتصف بالوجوب يلزم الاتصاف بالامكان وهو
معدن كل نقص وحدوث ويرد عليه ان عدم الاتصاف بالصفات
الكاملة بمعنى رفع الايجاب الكلي لا يستلزم عدم الاتصاف بالوجوب حتى
يلزم النقص والحدوث والبض ان عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم
عدم اتصاف الموضوع المجموع من حيث هو مجموع والنقص انما
يلزم لو لم يتصف المجموع ايض وقد يدفع بان عدم الاتصاف ببعض
من صفات الكمال وليس عدم الاتصاف بالوجوب اذ هو معدن
كل كمال ومستعد كل نقصان والشك ان عدم اتصاف جزء من الاجزاء
بالوجوب يستلزم عدم اتصاف المجموع من حيث هو مجموع به اذ
امكان الجزء يوجب امكان الكل فيلزم النقص قطعا قوله فيلزم جمع
الاضداد وذلك باطل وينقض بالهيولى العنصرية بانها تتخلع الصور
في جميع العنصريات مع انها متصفة بالاضداد ويدفع بان الموصوف
بالتبع وما هو موصوف بالحقيقة هو الصورة المتعددة والكلام في

في الموصوف بالذات وايضا ان الهيولى متحيزة ولكن المذهب محل غير محال آخر نحو بخلاف ما نحن فيه قوله وهي مستوية الاقدام وقد يمنع المساوات فيجوز ان يكون المخصص فانه كما صفاته وعدم ولانه تحدثات علمنا لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر تأمل قوله فيكون حادثا فانه يجوز ان يكون المخصص موجبا لا مختارا يكون الاثر حادثا قوله بخلاف مثل العلم ثبوته الواجب ودخل مقصد بكانه قبل ما ذكرتم بخرق الصفات ايضا قوله لانها تمكنات ضعيفة لا يحتج بها دائما توجه وقد اشترنا الى البعض من الضعف فتوجه قوله والجواب ان ذلك يعني ان حكم بان كل موجودين فرضا اما متحابان او متباينا في بحثه حكم وهم يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول بالمحسوس ولو قيل ان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم على المعقول بحكم المحسوس قياسا للمعقول عليه ولا شك ان ذلك فرع تعقل المعقول قلنا معناه ان العقل باستعمال آلة الوهم يحكم على المعقول بحكم المحسوس بخلاف الطبيعة العقل فانه يمنع بحصر الحكم المذكور وهو يكذبه ولا يحكم على معقول بحكم محسوس قوله والادلة القطعية يعني ان الدليل العقلي القطعي اذا عارض الدليل النقلي وجب تأويل النقلي او التفويض لو اذ بعقل صحيح لانه اصل كما بين في موضعه قوله للطريق الاسلم الموافق للوقف على الله تعالى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله قوله صحيحة

مطابقة لما يقتضيه الادلة القطعية العقلية من اثبات جمعا بين الدليلين قوله بقمع القاصرين اي قمع العقيدة قوله للسبيل الحكيم لموجب عطف بقوله تعالى والراسخون في العلم على الله قوله الاتحاد في الحقيقة النوعية هو المعنى العرفي المصطلح قوله فظاهر عدم مماثلة الصفة بهذا المعنى بين الواجب وغيره لاستلزامه تعدد الواجب من المعنى المنافي للوجوب بمقتضى التحقيق وان منعه المتكلمون لزوم التركيب في محال والاتحاد في الماهية النوعية كما مر الاشارة اليه ولا يبعد كل البعد ان يحمل قول المص وكل يماثله شيء في بعد يحمل الماهية فيما سبق على المعنى العرفي لما حمل عليه تمة تأمل قوله اي بحيث كل منهما كان يصلح للاخر ولعله شيء ويؤيده قوله لا يسد مسد في شيء وانما زاد لفظ كل تنبيها على ان المعتبر هو سد كل واحد من الطرفين مسد الاخر لا مسد احد الطرفين كما هو توهم قوله بحيث يسد احدهما مسد الاخر قوله بحيث لا مناسبة بينهما حتى ان الاشتراك بينهما لفظي كما قيل قوله موجود وعرض وعلم بفتح العين واللام بمعنى العلامة ومن لوازمه تعدد ولفظ مفتح والاولى تركه ويرد عليه ان لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من محققيهم قوله ويتجدد في كل زمان كما هو مذهب الشيخ الاشعري فلو اثبتنا العلم وحق العبارة ان يقول وان العلم صفة قوله لكان موجودا في الخارج وفيه ان مجرد اثبات كون العلم صفة له تعالى

لا يستلزم كونه موجودا او صفة الذات قد يكون عينها او زيدتا تأمل
قوله وصفة وفيه شائبة كون الكل عين المقدم تدبر قوله وجب الوجود
الوجود اي الذات الموصوف بمعنى الاستغناء عن غير الذات قوله
فيما يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه وفيه تفرعه على ما فرع عليه تأمل قوله
وقد صرح حيث جعل عدم اشتراك العلم في جميع الاوصاف المذكورة
مع الاشتراك في البعض منها كالوجود مستلزما لعدم تماثلهما حيث فرع
عليه بقوله فلا يماثل علم الخلق قال الفاضل المحشي يريد ان هذا التفريع
يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق اذ يلزم منه الاشتراك في بعض الوجوه
كاف في التماثل تم كلامه والجواب ان معنى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه
من الوجوه الذي يتحقق التماثل الا وجه المطلق وقد يقال في الجواب ان
الغرض منه نفي التماثل بابلغ وجه لكن يأبى حينئذ التفريع تأمل
قوله قال الشيخ بطريق المعارضة قوله دعا المخوفة تبعا لقوم الشيخ الاشعري [illegible] قوله
وانظر انه لا محالة [illegible] هذا توفيق من جانب الشيخ بين قول الاشعري
وبين اهل اللغة بان مراد الشيخ الاشعري بالمساواة في جميع الوجوه
نهو نفيا ولا في جميع الوجوه فيجاب المماثلة كالكيل بالكيل يتوازنه
بجميع وجوه الكيل جميع الوجوه مطلقا من اي وجه كان فيبطل بالفرق
وان اريد به جميع المعين فلا بد من بيانه او لا يصح [illegible] يتكلم به تأمل

تأمل وقد تقرر ان هذه امعينة معلوم بالطلاق العادة وفيه مجال كثير
لعدم قوله كالكيل مثلا بان لا يلزم الكيل الذي يكون احدهما اكبر او اصغر من الكيل
الكيل الاخر وان كان احدهما من خشب او خزف الاخر من الذهب والفضة فيما
الى غير ذلك او بان لا يكون احدهما بالارتفاع والاخر بالسطح الى غير
ذلك فيما الامور المعلومة بطريق العرف والعادة تأمل قوله على اي وعلى
ان المراد بالمساواة المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة قوله ساواه
من جميع الوجوه سواء كان جميع الصفات التي بها المماثلة اولا وتخصيص
بالاول ليس على ما ينبغي تأمل قوله برفع التعدد ويحتمل ان يراد به الاشتراك
في جميع الاوصاف الكلية قوله فكيف يتصور التماثل اذ التماثل فرع التعدد والتغاير
بالذات قوله ولا يخرج عن علمه تعالى قدرته اشارة الى انه يعلم مثلا علم زيد
وفاد بعد فوزا بدعلى انه نعم كما هو المذهب الحق ولا خفاء في ان ظاهر عبارته
يشعر بان كل ما تتعلق به العلم يتعلق به القدرة وذلك ليس كذلك وتخصيص
الشيء بالموجود بل بالموجود الممكن لا يجدي نفعا اذ الذات وبعض صفاته
متعلق به العلم دون القدرة اذ القدرة من جملة الصفات تأمل قوله
وافتقاره الى المخصص او احتياج الى ما يستند الى الذات
وسمح قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير
قابل للتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة تم كلامه ورد بان مقتضى

لعلمه وقدرته نفس ذاته والمعلومية والمقدورية ذوات المعلومات والمقدورات سواء كان
المشترك بين الكل ولو ثبت علمه وقدرته بالبعض وجب ثبوتهما للكل في الآن
لزم تخلف المقتضى عن مقتضيه او الترجيح بلا مرجح بالضرورة وفيه ان هذا
انما يتم لو كان المقتضي مقتضيا لهما وذلك ليس بينا ولا مبرهنا عليه
قوله مع النصوص وكذا الاجماع قوله لا كما يزعم الفلاسفة ولو قيل ان الفلاسفة
لا يقولون بالعلم والقدرة فلا معنى لعدهم من جملة القائلين بشمولهما
قلنا المراد بالعلم والقدرة العالمية والقادرية اي كونه عالما وقادرا
ولا خفاء للفلاسفة في ذلك او يق ان نفي شمول العلم والقدرة اما
بانتفاء الاصل او بنفي الوصف اي الشمول وفيه ما لا يخفى تامل قوله لا يعلم
الجزئيات على وجه جزئي بان يكون بحيث يحفظه معلوما بخصوصه
يمتاز عن جميع اغياره على وجه يمتنع حمله على غيره واعلم ان معنى
قولهم ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه جزئي انه لا يعلم على وجه
يكون علمه زمانيا مخصوصا بزمان دون زمان بان يعلم كان يقع
حصل الآن او قبل او لم يحصل بعد وسيحصل في زمان قريب او بعيد
لا بمعنى انه لا يعلم شيئا بخصوصه بل جميع الاشياء جزئيا كان او كليا
حاضر عنده من الازل الى الابد وعالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها على ما كان عليه وسيكون عليها مستمرا لا بتبدل ولا

ولا تغير فيه بتغير الازمان والاحوال بوجه من الوجوه فعلمه تعالى بالامور الذاتية
بل هذا حقيقة تحقيق الرازي في بعض تصانيفه ثم قال اقول معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما يوهم بعضهم من ان علمه تعالى يتعلق بالجزئيات وبين خصوصياتها
ولا يصدر عنه اكثر من واحد لحجتهم انه لا يمكن ان يصدر عنه ابتداء غير [illegible]
الا الواحد وهو المعلول الاول هذا هو المشهور والتحقيق ان الكل صادر عنه
تعالى ابتداء من توسط فاعل آخر وان كان صدور البعض عنه مشروطا بصدور
البعض الآخر عنه وبه صرح صدر الفاضل محقق الطوسي قوله والدهرية
قوم يستندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانهم لا
لا يثبتون صانعا وراه ونسبوا اليه قوله انه لا يعلم ذاته لان العلم
لا يحصل الا بالمتغايرين فلو كان عالما بنفسه لكانت النسبة بين الشيء ونفسه
ورد بان التغاير الاعتباري كاف في النسبة قوله والبلخي وهو ابو القاسم
البلخي المعروف بالكعبي كذا في شرح المقاصد ولعل المفهوم من عبارة
شرح المواقف حيث قال ابو القاسم البلخي ثم قال وقال الكعبي وهو
ان ابا القاسم البلخي غير الكعبي وكذا في انكار الارادة حيث في بحث
الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي يدل على التغاير قوله لا يقدر
على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى
ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان زعما منه ان مقدور العبد طاعة

معنى الصفات

قوله

اماطة عنه او معصية او سفه وفعاله تعالى متعالية عنها ولم يرد ان
هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره منه قوله وعامة المعتزلة انه
لا يقدر الى نقول آه تمسكا بدليل التمانع على الوجه الذي سبق وخوفا عن
ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية قوله وله صفات
موجودة في نفسها قائمة بذات الله قوله ومعلوم بحسب العرف واللغة
وانت تعلم ان هذا وما سيأتي من قوله وان صدق بحث لغوي لا يفيد
في المطالب العلمية الا ان يكتفي بالظني قوله على مفهوم الواجب وحق العبارة
ان يقول على ذات الواجب لان الكلام في اثبات الصفات الزائدة على الذات
وليس الكل الفاظا مترادفة وفيه تأمل بان يكون معنى الكل واحدا بالذات
ولو متغايرا بالاعتبار فلا يثبت الصفات قوله وان صدق عطف على
على قوله ان كل او حال لا ان الاقرب هو الاقرب لئلا يتوهم ان كل واحد
من المعطوف والمعطوف عليه دليل مستقل في ثبوت المطلوب وتفرع
على كل واحد قوله فثبت له صفة وذلك ليس كذلك كما لا يخفى بادنى توجه
فتوجه قوله يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له اذ المشتق موضوع لذات
موصوف بماخذ الاشتقاق والمقصود من حمل الاشتقاق في قوة حمل المركب
اعني هو ذو هو وفيه ان التغاير الاعتباري كاف في صحة حمل الاشتقاق
والتركيب وقد يقال ان الغرض منه افادة كون معنى الذي دل على زيادة
تلك الالفاظ معنى قائما بذاته لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم

هو قائم بغيره دون اثبات مغايرة المأخذ وزيادته على الذات او
قد علم ذلك من المقدمة السابقة ومن هذا ظهر لك ان المقصود اثبات
ثبوت المأخذ للموصوف دون ثبوته في نفسه كما يدل عليه قوله واما
ثبوت المأخذ في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد
والبياض فلما علم ثبوت مأخذ الاوصاف للموصوف وان الواجب ليس
عالما وقادرا ومتكلما بذاته مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة
السابقة علم بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل
على وجود السواد في نفسه اذ كون الجسم اسود ومتحركا بالسواد المعدوم
والحركة المعدومة سفسطة بحكم بديهة العقل بطلانه اذ الوجود الرابطي
في الاوصاف العينية فرع الوجود النفسي كذا الحال فيما نحن فيه وبهذا
تبين لك فرع ما قال الفاضل المحشي ان المراد اقتضاء ثبوت المأخذ
في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب الموجود وان اراد اقتضاء
ثبوت للموصوف بمعنى اضافته اليه فلا يتم بذلك غرضهم كما لا يخفى وانهم ان
اللزوم بديهي او الكلام الشرح نص في انه لا احتمال له على الاول وقد يقال
ان مذهب الشيخ ان وجود الصفات العينية في نفسها عين وجودها في موصوفها
موصوفها مثلا ان وجود السواد في نفسه هو وجوده في الجسم وقيامه
وفيه ان ما قيل على تقدير ثبوته وصحته انما هو في الاعراض فقط دون

دون الصفات العينية مطلقا ونهت غير بان هذا لا يخفى على المتكلم
واتفقوا ان بناء الكلام ههنا على رأى الشيخ على ما ينبغي وقد يتوهم
لما ثبت كون هذه الامور اوصافا او زائدة ثابتة لموصوفها تعالى
ثبت وجودها في نفسها اذ لا قائل بالفصل وفيه ان التمسك به لا يصح
بمجيئنا بذاتنا **قوله** انه عالم لا علم له بمعنى انه عالم بذاته لا بامر زائد
على ذاته على معنى ان ما يترتب على صفة العلم مما يترتب على ذاته بحيث من
مدخلية شيء آخر فيه كما ذهب اليه الفلاسفة وكذا الحال في البواقي
على قياس ما قاله الحكماء في الوجود الحق ولا خفاء في ان هذا معقول لا
لا يعرض بعض العقل عن قبوله ولا شك فيه صدورا لا دليل **قوله** المتقنة
وليس النزاع كانه قيل يلزم من اثبات الصفات كون الواجب محل الحوادث
الحوادث وهو باطل فاجاب عنه بقوله وليس النزاع **قوله** حادث فيه
فيه ما عرفت مرة انه لا وجود للعلم في الخارج عند اكثر المتكلمين
قوله الا صفاته عين ذاته مرجعه الى نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها في الذات البحت لا الى ان هناك ذاتا وصفة
وهما متحدان حقيقة كما توهم ظاهر العبارة لا يقال نفي الصفات كفر
لانه انكار لما ثبت بالنص والاجماع لان الثابت بالنص ليس الا
كونه تعالى عالما وقادرا الى غير ذلك مطلقا دون كونه عالما بالعلم

لان العلم وغيره من الصفات في حقه تعالى ليست
والملكات الزائدة عارض فيلزم كونه تعالى محلا للعوارض
الواجب بالعلم يلزم قيام الحوادث به تعالى
جواب ان الفرق من العلم العلم الزائد
لا العلم الذي هو صفة الله تعالى بالحادث
اجيب عنه بان العلم الموصوف بالحدوث هو العلم
معرفة يصدق عليه ما المذكور
لا يكون الا موجودا في الخارج
حادثا فافهم الله تعالى محرره

بالعلم الزائد وقادر الى غير ذلك بالقدرة الزائدة على الوجه الذي اثبته
الشيخ الاشعري ونفاه المعتزلة ولا دلالة للنقل على اثباتها ولا نفيها تأمل
قوله الى غير ذلك من المباحث من عدم افادة حمل الصفات على الذات وحمل
احد المترادفين على الآخر وحمل المساوي على المساوي وعدم الاحتياج الى
البرهان في اثبات الصفات بعد اثبات الوجود وكون العلم وجوب
الوجود لذاته وكونه مبدأ العالم وكون الشيء الواحد بعينه شيئا
لغيره ولك ان تقول ان اللازم احد الامرين اما كون الواجب غير قائم
بذاته او كون العلم قائما بذاته او كون الواحد كثيرا او الكثير واحدا
ومن هذا علم ان يقول له وكون الواجب غير قائم بذاته ليس محل منع
وانت تعلم ان هذه الامور انما يلزم لو قالوا بثبوت صفة هي عين
الذات وقد مر الاشارة في صدر الرسالة انهم لم يقولوا به بل قالوا ان
ذاته بحيث يترتب عليه ما يترتب على الصفات **قوله** يزعم الكرامية هم اصحاب
ابي عبد الله محمد بن كرام قال الكرماني في شرح المواقف هو بتشديد الراء
وفتح الكاف في قول الاكثر وخفف الراء **قوله** متكلم بكلام وهو يريد
بارادة حادثة قائمة بذات الله **قوله** قائم بغيره من اللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي عليه السلام **قوله** في طرح المتقدمين حيث قالوا
الواجب القديم مترادفان **قوله** في طرح المتأخرين كالامام حميد الدين

قوله او الترك لسقائه والبعد وبعض وابهم قوله اشار الى الجواب بشارة الى
ان الجواب صحيح لان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم الصفات بالقياس الى
الى الذات دون الجواب حاله لكنه يعلم ضمنا ولكنه لم يقتصر على
نفي المغايرة بل زاد نفي العينية او نفي الغيرية مستقل في الجواب ومعنى
لنفي العينية فيه تدقيق ان نفي العينية سواء كان الغرض بيان حال
الصفات او الجواب على التمسك على الوجه الذي قرره الشارح فلا مستدرك
لا فائدة في ذكره اما على تقدير الجواب فقط واما على تقدير البيان فلانه
امر بين لا يليق ان يجعل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل جوابا ويقرر
التمسك على وجه يكون لكل واحد منهما مدخل في الجواب بان يقال لو لزم احد
الامرين اما بطلان التوحيد او لزوم ما ادعيتم لزومه علينا في صحة
المذكورة ونجيب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما
لا يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد على مجازاة ما في الكتاب
قوله فلا يلزم قدم الغير والظاهر من السياق ان لكل واحد مما ذكر مدخل في نفي
وليس كذلك قوله لكن زعموا قبيل الالزام المذكور لا لزومه وحينئذ بان
لزوم الشيء مع العلم بلزومه التزام وما نحن فيه من هذا القبيل وفيه تامل
قوله وسموها يعني عبروا عن الوجود والعلم والحيوة بالاب والابن
وروح القدس قال الشارح في شرح المقاصد اما النصارى فقد ذهبوا

قدم

وذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم
والحيوة المعبر عنها بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون
ابا وابنا وروحا قدسا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وجعل الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات انتهى
كلامه ولعل قوله او ميل اشارة الى التوجيه لكنه لا يلايمه قوله [illegible] ولكن
ولذا قولهم بالقدماء الثلثة قوله وان منعوا العلم الاقنوم في نفسه [illegible]

نقل ورد

الاصل فكان الاقانيم الثلثة اصول جميع الاشياء الموجودة قوله فكانت
فكانت ذوات [illegible] عنه لان الانتقال لا يتصور الا في الذات
ثم كلامه هذا انما يتم لو حمل الانتقال على معنى حقيقي قوله ولقائل ان
يمنع توقف [illegible] او بالتوقف الاستلزام دون الخ فان الذات
اذ مجرد الاستلزام كاف فيما نحن فيه قوله مع ان البعض جزء للعلم [illegible]
بالجزء ما هو في حكم الجزء اعني عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة
وتردي او كل عدد من مراتب الاعداد وبالنسبة الى ما فوقها في مرتبة
الجزء بالنسبة الى الطرف الاخر او هو من قبيل اجزاء الطرفين على ما هو

التلازم

متعارف في العرف ظاهرا قوله وايضا لا يتصور تغاير [illegible] فالمذكور ها هنا
فلا معنى للاستدلال بعدم التغاير على عدم تحقق المستلزم بعدم
تعدد القدماء وذلك بما مع انه لا يصح ان يجعل دليلا عليه قوله

فلا يرد ان يقال اشارة الى صحة الجواب المشار اليه بقوله هو ولا غيره
بان يحمل عبارة المصنف على غير ما ذكره الشارح بان يقال فلا يلزم قدم
الغير وليس مبنى الاثبات القدماء المتغايرة فقوله اى نفى الصفات
اما الفلاسفة فلئلا يلزم كون الواحد الحقيقى فاعلا وقابلا ان قلنا
بصدور الصفات عن الذات واستكمالها بالغير ان قلنا بعدمه والاحتياج
اليه فى الصفة الحقيقية ان صدرت عن الغير مع لزوم الشرح او تعدد الواجب
واما المعتزلة فلئلا يلزم تعدد القدماء ان كانت قديمة وكون الواجب
محل الحوادث ان كانت حادثة قوله والكرامية الى نفى قدمها لانها لا يعقل
بدون المتعلق والمتعلق حادث فالاثر مواجد وحدها وجوزوا
كونه تعالى محل الحوادث قوله والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها اى
قدماء الاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها لئلا يلزم تعدد القدماء
واما المتاخرون منهم فذهبوا الى مغايرتها للذات وهم لما انا
ومنعوا بطلان تعدد القدماء مطلقا واستدلوا بالامكان للحدوث
والاثر مواجد وحدها عن الذات بالايجاب فخصصوا كون علة الاحتياج
الحدوث وكون الايجاب نفعا بما سوى الصفات وفيه ما لا يخفى على
المتامل الذكى قوله فان قيل حاصله ان الغيرية سلب العينية فى تعقلها
معا رفع النقيضين وذلك ط وجمعهما حقيقة لامتناع رفع كل

واحد من النقيضين ثبوت الاخر وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة
عن سلب العينية او مساويا له بل هى اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين
ولا ما لا يلازمه من اجتماعهما قوله فذهب اوائل مشايخ الاشاعرة قوله
لكون الموجودين فيه تسامح لما لا يخفى قوله بحيث يقدر ويتصور مشعر
بان الانفكاك باعتبار امكان التصور والتعقل ولو بالفرض وان كان
محالا وان الانفكاك من جانب واحد كاف فى الغيرية فيبطل الجمع وان
المنع ولعل هذا منشأ التفسير لقوله اى بالعكس وفيه قوله اى بطلب الانفكاك
منهما من الجانبين وهو معتبر فى الغيرين عندهم كذا فى شرح المو
المواقف هذا هو المنقول عن الشيخ واعترض بالجسمين القديمين
لعدم صحة الانفكاك بينهما اذ القدم ينافى العدم فغير او التعريف زاد
والقيد فى التعريف فقالوا فى عدم او فى حيز وفيه ان التعقيب ما لا
المذكور انما يصح لو اريد بالامكان المذكور فى التعريف الامكان الوقوعى
دون الذاتى اذ القدم ينافى الوقوع دون الذاتى مع ان التقسيم لا يزيد
لا يقطع مادة النقض بالمرة واليه اشار الفاضل المحشى حيث قال فى النقض
بالجسمين القديمين كذا قيل الى زيد والعلم والعرض وهل نقضا
تم لو مراد انت تعلم ان الاولى ايراد النقض بالجسمين القديمين
لا بالعقل والنفوس على ما يقوله الفلاسفة اذ مادة النقض وان لم يحسم

ان يكون واقعا بالفعل لكن يجب ان يكون ممكنا لان نفي الناشي
من فرض نح لو كان سببا لفساد التعريف لارتفع الامان
عن التعريفات تأمل قوله بلا تفاوت اصلا ولو بالاعتبار كالا
كالاجمال والتفصيل اذ يقال بالعينية بين الحد والمحدود قوله فعدمها
عدمه ووجودها وجوده ولعله اراد انه ليس للعشرة وجود زايد
على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجودها و
وعدمها عدمها وقد يقال مبناه على رفع الحكم عين رفع الحكم
كما هو المشهور وصرح به قدس سره في مواضع فاذا كان رفعه
عين رفعه لزم ان يكون وجوده عين وجوده وفيه ان العينية
في الوجود تستلزم العينية في العلم ولم يقل به احد وقيل ان حقيقة
العشرة بعينها حقيقة الوحدة المعتبرة عشرة مرة ومن البين ان
التعدد بحسب الاعتبار لا يوجب تعدد الوجود حقيقة فاذا كان
وجودها وجوده وغاية ما يلزم اعتبار الشيء الواحد من
الشيء مرارا وذلك جائز وفيه انه يلزم ان يكون جميع مراتب
الاعداد حقيقة واحدة مع انهم صرحوا ان مراتب الاعداد انواع
متخالفة تأمل قوله بخلاف الصفات المحدثة كانه قيل فليكن
الصفات المحدثة مثل الصفات القديمة فاجاب بقوله بخلاف

بخلاف الصفات نقل عن الشيخ انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كا
كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف
ومنها ما هو ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا
امر عائد الى الاصطلاح والتسمية على ما ذهب اليه بعضهم بل هو بحث
معنوي قد تصدى لاثباته بالدليل المشهور اولئك انهم انك اذا
قلت ليس في الدار غيره عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد
المندرجة تحتها وايضا يقولون ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها
ايضا وانت خبير ان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة
كانت او حادثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها قوله ينتقض
بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود عن العالم من
غير عكس قيل اذا انفك الصانع في الوجود عن العالم لزم انفكاك
العالم في الوجود عن الصانع اذ الانفكاك نسبة ولا يتصور انفكاك
احد الجانبين عن الآخر بدون انفكاك الآخر عنه واجيب
بان الانفكاك ذا نسبة الى احد الجانبين في شيء لا بد ان يكون
منشأ الانفكاك اتصاف الجانب الآخر بنقيض ما اتصف الجانب الموجود
له زايد مقتضية لحصول الانفكاك في الجانب الآخر عدمه في كان
عروض العدم للعالم منشأ انفكاك الصانع عنه في الوجود ولما

ولما استحال عروض العدم على الصانع لم يتصور انفكاك العالم عن
الصانع في الوجود وكذا الحال في الجزء الكل قال الفاضل المحشي قد عرفت
ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود او في الحيز فلا نقض بالعالم
مع الصانع اذ يجوز ان يتحقق الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع ثم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما
في عدم او حيز بكلامه ويرد بان هذا التقسيم على ما هو المقرر المحقق
عندهم من ان كلمة او في التعريفات للتقسيم دون الترديد حاصله
ان المراد بان قسما من المتحد وحده هذا وقسما آخر منه حده ذاك
فالمخرج ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك من الجانبين
في الوجود وقسما منهما حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين
في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه ذلك الفاضل كما يرد على من قال الغير
ان ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز فاخذ الوجود بدل العدم
لا يجدي نفعا اذ ما لهما واحد اذ الانفصال باعتبار احد المتغايرين
دون ما يعم طرفي المتغايرين وفيه ما لا يخفى على ممتاز الفطن قوله
وكذا بين الذات والصفة اذ كثير من الصفات المحدثة يزول مع
بقاء موصوفها سيما على اصل الشيخ من عدم بقاء الاعراض زمانين
هذا على ما هو المشهور من الشيخ من ان كل صفة يغاير موصوفه

فيجوز انفكاك بينهما من الجانبين واما
يجوز انفكاك عن الصانع في الحيز
لاستحالة تحيز الصانع وتحيز العالم
متحيزا دون الصانع مع كونه قائما

الموصوف كالجزء بالقياس الى الكل لعدم عموم الدليل لا لما نقلناه من التخصيص
بالصفات النفسية وعلى ما حكي عنه من التخصيص بالصفات القديمة كما صرح
به الشيخ في صدر الدرس بقوله بخلاف الصفة المحدثة قوله ظ الف ولام
وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات الاحاد قوله المراد
امكان تصور وجود كل الخ يعني انه يمكن تعقل وجود كل واحد منهما اي
التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا
في نفس الامر لا بمعنى التجويز العقلي بان يمكن فرض كل واحد منهما بدون صاحبه على قياس ما قيل في باب خواص الذاتي واللازم بمغايرة بين الصفة
والموصوف ان كانت الصفة لازمة بينة بالمعنى الاخص تامل قوله
لا يستقيم في العرض والمحل قال الفاضل المحشي اي في العرض اللازم مع المحل
لان الحلول ليس الا بالموجودين في الخارج فلا يكونان غيرين وعدم
تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ ثم كلامه قال في شرح المواقف اذا
جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره يلزم كون الصفة
والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل واحد منهما بدون
الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق قوله بل بين الغيرين بل يلزم
ان لا يثبت المغايرة بين الشيئين اصلا لانه ان لم يمكن احدهما مغايرا للآخر فذاك وان كان فلما ذكر من ان الغير من

ما قيل من ان الذاتي لا يعقل موجودا بدون
وتعقل الامر لا يعني بتجويز العقل بان
يجوز العقل وجود الذاتي بدون الذات
وان تعقل مع ونعقل لا الا م

من الاعتبارات الاضافية **قوله** فان قيل اشارة الى الجواب عن قوله هذا
في انظار رفع النقيضين **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد بمعنى ان الحمل
لا فائدة فيه الا مع مغايرة ولا يحصل بدونه فلا يتجه ما قال الفاضل
المحشي ورد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة
بل لا بد معه من عدم استعمال الموضوع في المحمول للقطع بعدم
افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق في الاول الكتاب
تم كلامه ولو قيل ان الافادة قد يحصل مع الاتحاد اذا اخذ فيه
عقد الوضع بحسب الوصفي وعقد الحمل بحسب الامر كما سبق في اول
الكتاب او اخذ الوضع بالاطلاق والحمل بالضرورة او الدوام
قلنا فحينئذ يحصل التغاير ولكن لا يخفى ان قولنا الكلي كلي مفيد بان
يقصد اثبات الكلية على مفهوم الكلي الا ان يقال ان الكلام
في نفسها بالمتعارفة فانه لا يفيد هذا اذا اخذ متعارفة وهي
اخذ فيها طبيعية فلا بل يفيد **قوله** مع ان الكلام اي كلام الشيخ
في الصفات التي هي مبادي المحمولات ولا يخفى ان الاتحاد بحسب
الوجود والتغاير بحسب المفهوم جار في كل صفة لازمة كانت
او مفارقة مع ان الشيخ قائل بالمغايرة في الصفات المفارقة
قوله وقد خالف اي جعفر بن حارث في ذلك الحكم جميع المعتزلة **قوله**

قوله وعد ذلك اي قول جعفر بان الواحد غير العشرة **قوله** الجميع
الافراد اي الاحاد التي هي الوحدات **قوله** متناول لكل فرد اي
لكل واحد متناول لكل الجزء او الكلي لجزئياته **قوله** مع اعتباره اي كانا
معها اي ماخوذا اي ومتضمنا مثلا ان الواحد ماخوذ مع
مع التسعة الباقية عشرة **قوله** وان يكون عطف على ما قبله بحسب المعنى اي
يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون اه **قوله** ولا يخفى عليك ان
مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم
ما ذكره من مغايرة الواحد لنفسه **قوله** اي صفاته الازلية الاولى رجع الضمير
الى ما فهم منهما من الصفة وفايدة التقييد بالازلية غير ظاهر **قوله** صفة دون
الاضافة دون نفسها **قوله** ينكشف الكشف تاما الى ما هو للشيء
عند الطائفة فلا يتناول الخبر الوصل المرتبة اليقين وعلم ان العلم
الازلي هل هو من قبيل التصور والتصديق او هو متصف فيه تامل
قوله المعلومات اي مراتب ان يعلم موجودا كان او معدوما
ممكنا كان او ممتنعا حاصلا ان جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو
معلوم بالفعل ومقتضى للعالمية ذاته ثم ومعلومية ذوات الا
الاشياء ونسبة الذات الى الجميع على السواء فقد ثبت علم با
علمه بالبعض فوجب علمه بالكل الا ان علمه بالمقدمات مع وجهين

هذا ونفع تاكيد لما ان المعلوم هو ما تعلق به العلم
ثم معنى قوله ينكشف المعلومات له فربما
ان العلم تعلق الشيء وعدم تعلق
شيء او وقت من الاوقات ولكن ان
نقول معناه ان معلوم بالعلم العقد
التصديقي ينكشف بالعلم التصديقي عند
تعلقها بما سبح

علم غير مقيد بالزمان وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ويتبدل وعلم
مقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد والمعين بانه وجد وهذا العلم
متناه بالفعل حسب تناهي المتجددات غير متناه بالقوة كالمتجددات
الابدية والعلم لا يتغير بحسب الذات ويتغير في الاضافة ولا قدح
فيه وانما الحدوث في تعلق نفس العلم **قوله** عند تعلقها بها اشارة
الى دفع ما يقال منه ان جميع المعلومات بالمعنى المذكور لو كان
منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار
وخرج عن الدار مثلا وهو جهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ودفعه بعض
الوجوه البعيدة الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واستدل عليه بان
بان صحة [illegible] الانكشاف في الذي يكن علم بل بشرط التعلق وهو في الازل
متعلق بان زيدا سيدخل الدار ثم اذا دخل بدون ذلك التعلق
ويتعلق بانه دخل وفيه ابحاث الاول ان الانكشاف لو كان مشروطا
بالتعلق يلزم احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى الغير وذلك باطل
وجوابه ان الانكشاف من توابع العلم فلا يلزم منه احتياج الاحتياج
في العلم وفيه تأمل والثاني ان المطلوب لهذه الدفع المعنى فكيف
يكون العلم في الازل بانه موجود جهلا واعتقادا غير مطابق و

والثالث ان الازلي يمتنع ان يزول بطرو العدم عليه فكيف يزول التعلق
الازلي عند التعلق بانه موجود ولا يعلم في السعد هو ان يلتزم بقاء التعلق
الازلي بانه سيدخل ازلا وابدا لا يقال كيف يصح التعلق مع انتفاء المنتفي
اعني الاستقبال بانه سيدخل في الدار حين دخل في الدار لانا
نمنع الاستحالة بل هو كالعلم اولا منافاة بين قولنا بانه سيدخل
في الدار وبين قولنا بانه دخل في الدار وايضا يلزم ان لا يوجد العلم بل
بدون الانكشاف في المعلوم عند العالم بواسطة انتفاء الشرط وهو التعلق
تأمل **قوله** والقدرة قدم العلم لعمومه باعتبار التعلق والتوقف لتقدمه
على العلم باعتبار التعلق وانما قدم القدرة على المشيئة مع تأخرها
عنها وجودا اذ للقدرة مدخل تام في التأثير فكأنها منزلة منزلة الذات
ولذا يوصف بالمؤثرية دون الارادة مع ان المؤثر في الحقيقة ليس
الا الذات واعلم ان للقدرة تعلقين تعلق ازلي لا يترتب عليه وجود
المقدور بالفعل فقدمه لا يوجب قدم المقدور وتعلق حادث يترتب
عليه وجود المقدور بالفعل هذا عند من لا يقول بالتكوين واما عند
من يقول به فالتعلق الحادث ليس الا للتكوين فالتعلقات القدرة
كلها ازلية وانت خبير ان الظاهر من قوله [illegible] بالتعلق تعلق
الحادث لكن اللائق بكلام المصنف هو ان يراد به التعلق الازلي اذ التعلق

اذ التعلق الحادث ليس للتكوين عند القائلين به بعض منهم وليس للقدرة
عند الشيخ في مذهب الاشعري النافي للتكوين وقد يوجه بان التعلق الحادث
وان كان للتكوين حقيقة الا ان للقدرة مدخلا فيه ما دام لم يكن الا في صفة
المؤثرية فكانه هو لها ايضا كالاجراء تامل قوله لوجب صحة العلم قد تم بقول و
والقدرة معا كما هو المشهور انتقاد بما هو الكافي في التخيير فان مدار
الصحة فيهما على ان ما هو من لوازم الحيوة هي الصحة دون العلم نفسه
وان كان هو ما نحن فيه كذلك تامل قوله والقوة بمعنى القدرة قد
قال الفاضل الجلبي فيه تنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق على الله القوي
العزيز كلامه وانت خبير بان الاولى التعقيب بعدم الفصل بينها وبين العلم والقدرة
بالحيوة ونكتة الفصل بينها وبين القدرة خفي وقد يقال القوة بكمال القدرة
ولعل هذا من قبيل حصول الصحة قوله فيدرك بهما ولم يقل فيعلم بهما ردا
على من قال انهما عبارة عن العلم بالمبصرات والمسموعات فهما راجعان
الى العلم قوله لا على سبيل التخيل هو الادراك المحيط بما يمكن ان يحس
بعد الغيبة قوله والتوهم هو ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
كصداقة زيد وعداوة عمرو قوله ساير الحواس بان يتعلق بحاسة ما
بانطباع الصورة عند الرؤية ووصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت
الى الصماخ ووجود الملموس في مقعره وانظر ان وصول الهوا

الهواء متعلق بحاسة السمع اذ تأثر حاسة البصر ليس مشروطا بالوصول
بتوسط الهواء بين الرائي والمرئي قوله ولا يلزم منه تقرير الجواب في ضمن مقدر
وعلم ان المشهور ان الاشاعرة لم يا والوا السمع والبصر بالعلم بالمسموعات
والعلم بالمبصرات بل جعلوهما صفتين زائدتين على صفة العلم كما اولها
غيرهم بذلك وانت تعلم بان الاليق على قاعدة الاشعري وعلى قاعدة
غيره ان يكون الامر بالعكس لان قاعدة الاشعري في ان الاحساس
علم بالمحسوسات وذلك يقتضي ان يكون مرجعهما الى العلم واما قاعدة
غيرهم علم غير ذلك حيث عبروا في العلم بتعلقه بالمعاني فلا بد ان لا
يكون مرجعهما الى العلم ولعل الحسن ان الشيخ الاشعري لما جعل الادراك
المحسوسات علما متعلقا بها لم يلزم من كونه تعالى سميعا وبصيرا ان يوجد له
صفتان زائدتان على العلم تنكشف بسببها المبصرات والمسموعات
بخلاف الجمهور فانهم قالوا فيه فلزمهم ان يجعلوهما غير العلم ولكن
المنقول عن الامام ان ابا الحسين والكعبي وابا الحسين البصري ارجعوهما الى العلم
بالمبصرات والمسموعات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما
صفتان زائدتان على العلم واما ادراك المحسوسات غير ما ذكر
الملموسات والمذوقات والمشمومات فعلى ما نقل عن الامام نحو
فيجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب

وصفه بادراك المسموعات والمبصرات المشترك في الدليل لكن لا يبقى انه نوع من
وشم وفائه لانها تنفي عن الاتصالات الجسمانية فعند الشيخ لا حاجة
في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن جعلهما غير العلم تعلقه
بالمعلوم فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ الادراك ومن ههنا عند بعضهم
الادراك صفة ثانية له تعالى والتكوين فليتأمل تحدث له تعلقات
بالحوادث مع انه بالفعل غير متناهية بالقوة تحدث على حسب
حدوث المحدثات ولعل الحكم بحدوث تعلق القدرة على مذهب من يقول
القول بالتكوين او على سبيل التغليب انتهى ح وهي عبارة
عن صفة [illegible] لا فرق بين مشيئته والارادة الا عند الكرامية حيث
جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية يتناول ما شاء الله من حيث
تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات ح لوجب
تخصيصه عند تعلقها به تعلق حادث وعورض بعينه بانه جاز
تعلقها بالطرف الاخر عند تعلقها باحد الطرفين لزم ترجيح
بلا مرجح والا اي وان لم يمكن تعلقها بالطرف الاخر لزم
الايجاب فيها في الارادة [illegible] ثبات اللازم هو الايجاب
بشرط الارادة وهو لا ينافي الاختيار بل يحققه ولو قيل اذا
اذ كان احد المتعلقين اي تعلق الفعل مشروطا بالارادة

الارادة ومقتضى ذاتها والحاصل ان الارادة لازمة للذات لزم نفي
القدرة والاختيار بمعنى صحة الفعل والترك قلنا ان اريد به لزوم
نفي القدرة نظرا الى ذاته تعالى من غير مدخلية الارادة فالملازمة مم
وان اريد به لزومها بشرط الارادة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم مم
وقد يقال ان اللازم بشرط اللازم كاللازم للذات [illegible] فلا يظهر
ح ثمرة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين بالقول بالايجاب والاختيار
على ان مذهب الاشعري هو ان المبدأ قادر يصح منه الفعل والترك
في جميع المراتب ولا يجب عليه شيء بوجه من الوجوه وفيه يلزم [illegible]
او الترجيح بلا مرجح وقد يقال في الجواب ان معنى كون احد المتعلقين
الارادة مقتضى ذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها بل
ربما يقتضي الفعل لحكمة [illegible] الترك [illegible] الايجاب في نفي القدرة
وهذه خاصية الارادة لا يوجد في غيرها كالقدرة وانت تعلم ان
هذا لا يجديه نفعا اذ الترجيح بلا مرجح باق باعتبار تعلق الارادة
باحد المتعلقين وقد يجاب بالتزام التسلسل في التعلقات ومنع
استحالته فيها اذ هي امور اعتبارية لكن يجب
ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية
كما صرح به [illegible] في شرح المواقف انتهى ح ولكن تعلق

تعلق العلم ما بعد الوقوع المتأخر عن الارادة بل لجميع ما قبله من قوله مع
استوائه اشارة الى ان مغايرة تلك الصفة اعني الاختصاص بالارادة للعلم
والقدرة اذ ليس من شأنهما التخصيص بخلاف تلك الصفة قال الفاضل المحشي
وفيه ان العلم التصوري عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي
بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة تم كلامه وفيه
ان العلم التصديقي بفرع الوقوع في الجملة لا يلزم ان يحصل الاحال التصديق
ولا قبله بخصوصه فلا يلزم منه تأخر العلم عن الارادة على ان معنى تبعية
العلم للوقوع انه يعلم الشيء على ما عليه في نفسه او بمعنى ان المعلوم هو الاصل
في التطابق لان العلم متأخر الا بمعنى ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع
ومتأخر عنه لان ذلك انما هو مذهب الجهم وقد برهن على بطلانه
في موضعه وقد يمنع عموم التصور وعدم صلاحيته للتخصيص ويمنع على
ان حال علم [illegible] كيفية تعلقه بالمعلومات بغير معلوم قال الفاضل المحشي
نعم يمكن ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة
ولا يبقى لك فرع وقوع الفعل ولا ممتنع لا يبينان وجود فعل كثير
طرفاه في المصلحة من كل وجه تم كلامه وفيه ان العلم بالمصلحة ان
كان تصورا فعام على ما اعترف به وسلم وان كان تصديقا كان متأخرا
متأخرا عن الارادة لان التصديق بأي امر يتعلق فهو فرع وقوع

وقوع ذلك الامر او فرع الارادة والفرق تحكم على انه يلزم الايجاب
ح قوله وفيما ذكر تنبيه اي في عدها من الصفات الازلية قوله انه شيء
بما قرره قول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته فعله اي كونه غير مكره
وساه وفعل غيره هو الامر به ولا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة
في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار كذا
في شرح المقاصد وفيه ما لا يخفى قال الفاضل المحشي اي فلا يلزم منه كو
لونه بجماد مريدا قلت هذا التفسير لارادة الواجب لا لجميع الارادة ثم كلا
وفيه ان المخصص هو ان مجرد ذلك لو كفى في صحة اطلاق المريد على الواجب
يصح اطلاقه على الجماد وتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه قوله انه آمر به و
ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا له فالارادة عندهم عين الامر
قوله كيف اي كيف يكون الارادة [illegible] بمعنى الامر والحال انه تعالى امر
كل مكلف بالايمان ولو لم يوجد المأمور به عن البعض فلو كان الارادة
نفس الامر لم يتخلف المأمور به عن الامر لان المراد لا يتخلف عن الارادة
واليه اشار بقوله ولو شاء لوقع لكن الملازمة غير مسلمة عند المعتزلة اذ
تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله اراد الايمان
الكافر وطاعته لكنه لم يقع والحق انه لم يرد اذ كل ما اراد الله
تعالى فهو كائن وما اراده تعالى وان لم يكن مرضيا ولا مأمورا به بل قد يكون

منهما عقلا اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا ولقوله عليه السلام ما شاء الله كان فهذا ما اشتهر
من السلف والخلف اثبات ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وتمادوا فيه
بان لم يرد ما شاء الله شيئه فتبين عدول عن النظم من غير ضرورة
ودليل **قوله** لا كما زعم الاشعري ففيه ايما الى ان مرضي ان يسمح ما ذهب
اليه **قوله** عبر عنه بالنطق تعبيرا عن المعنى الموضوع له الحسي بالموضوع
الذي هو الاسم كما هو مشهور المستعار وعن المؤثر بالاثر كما في
قوله بالنطق تصريح ما نقول ان يدل على ان النطق ليس عبارة عن
اللفظ كما هو مشهور بل عن الاثر المترتب على اللفظ الاثر كما
قيل **قوله** وذلك لكون الطرق صفة متغايرة للنطق **قوله** اذ قد
يخبر الانسان عما لا يعلمه كمن اخبر عن وقوع النسبة مع العلم بعدم وقوعها
وعنها ولا شك انه في حال الاخبار يحدث في نفسه معنى اي بيانا وهو حط
بالدلالة على صاحبه طلب بالعبارة او بغير ذلك انما اي لم يصح الدلالة
الدلالة عليه وعن غير عليه بان الادلة متغايرة بغير من العلم ذكر
العلم مطلقا اذ كل عاقل في صورة الاخبار عن الامر لا بد ان يحصل
صورة ما اخبر به على ان ذلك الى على الخبر عما لا يعلم مستحيل في
حقه تعالى فقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب العلمية

اللقب

بل يعلم خلافه

العلمية وان افادة الالزام على الخصم واجيب عن الاول بان ما
مدلول الكلام الخبري لا يكون على تصوريا وفيه ان هذا لا يحتاج
التسليم انما يتم لو اريد بالمدلول ما هو المدلول وضعا والاقرب ما اجاب
الامام عن الثاني بان بمعنى النفسي لما كان مغاير العلم في الشاهد كان
هذا النفس كذلك في الغائب للاجماع على ان ماهية الخبر لا يختلف في
الشاهد والغائب وبان عدم الاختلاف غير مسلم بل هو اول المسئلة
وقد يجاب عنه بان الغرض منه مجرد تصوير الكلام النفسي وبيان ماهيته
على وجه يمتاز عن اللفظ وغيره من العلم والامر والارادة و
دون الاثبات واما الاثبات فبالنقل عن الانبياء عليهم السلام
تواترا وقد يقال في بيان مغايرة الخبر للعلم ان العلم من حيث
انه علم يقتضي المطابقة والقطعية والتميز والانكشاف بخلاف الخبر
فانه ليس كذلك من حيث انه خبر وقيل في بيان المغايرة ان
الكلام النفسي الخبري من حيث هو خبر يكون مع قصد الخطاب
اما مع نفسه او مع غيره دون العلم فانه لا يكون معه وايضا
الخبر يحتمل الصدق والكذب دون العلم وفيه قال الفاضل
المحشي والذي يخطر بالبال ان المعنى الذي يجده من

بالمراد

النفسي لا يتغير بتغير العبارات و مدلولاتها فان قولنا زيد قائم
و زيد ثبت له القيام و اتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات
عن معنى واحد وان انكاره مكابرة ولا شك ان مدلولات
الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان ادراك
وقوع النسبة بتصور الاطراف و النسبة البتة ولا يجد ذلك
المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه يقصده فيجد ذلك
المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم
فتدبر تم كلامه و انت خبير بان ما ادعاه لو ثبت كون
ذلك المعنى كلاما نفسيا ولم يثبت بعد و ايضا ان الكلام
النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من
قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ في توجيه كلامهم فبعيد
عن المقصود بمراحل لان ما ارادوا من المدلول هو المدلول
بالالتزام دون المدلول بالوضع على ان المعنى الذي يجده من
النفس مجمل مدلولات الالفاظ و المغايرة بينه و بين مدلولات
الالفاظ المغايرة بالاجمال والتفصيل وذلك المعنى مرجع
المدلولات على قياس معنى الحد و المحدود بالقياس الى معنى الحد و
لعلك تقول ان حقيقة الخبر هو المعنى النفسي المحتمل للصدق

الصدق والكذب وذلك ليس الا الصورة الذهنية وما ذكره من المعنى النفسي
والمعنى الذي نجده من انفسنا ليس شيئا منها وفيه ما فيه والقول
ان اراد بالعلم في قوله مع عدم العلم او العلم التصديقي فمسلم
لكنه لا يجديه نفعا وان اراد به مطلق العلم فغير مسلم كما مر
فانه قد يأمر بما لا يريده قال الفاضل المحشي واعترض عليه بانه
لا طلب في هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر لا
حقيقة الامر الصيغة والحق ان الامر يعبر له عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة تم كلامه اقول ان الكلام في كون تلك الحالة
نفس الكلام النفسي دون التعبير به عن الحالة المذكورة ودعوى
البداهة فيه مكابرة على ان التعبير باللفظ عما يدل عليه وضعا
والمدلول الوضعي لصيغة الامر ليس الا الطلب فلو اريد انه قد
عبر بها هنا عن المعنى الموضوع له فالمكابرة هو الاعتراف به دون
انكاره وان اراد به امرا آخر فلا بد من تصويره اولا حتى يتكلم
ثانيا فيه قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر
عن المؤثر فان الصفة الازلية لا تتعلق بمتعلقاتها حقيقة فيها
معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المراد بالمفهوم من الكلام
هو ان النفسي مدلول اللفظ وان كان لا يخلو عن الاشكال

من النفس

منجزاته

اجماع الامة وتواتر النقل قال الفاضل المحشي في التلويح ثبوت الشرع
موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق
نبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع ثم كلامه ولعل التحقيق
عدم توقف ثبوت الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالاتهم وما يتعلق
بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ويخلق فيهم بانه
يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه
بالكلام قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل بذلك
من الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات فيه
غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور و
ما ذكره في التلويح مبناه على ما هو المشهور المتعارف ومبنى ما ذكره
في هذا الكتاب على التحقيق فلا تدافع ولا يبعد كل البعد ان يقال
في التوقف ان اثبات بالشرع انه تعالى متصف بالكلام على نحو
فيه وما ثبت به الشرع كونه تعالى متكلما مطلقا سواء كان بطريق
الاتصاف بالكلام كما هو رأي اهل الحق وبطريق الايجاد له كما
يزعمه المعتزلة وكأنه اراد بعلمه وقدرته وكلامه فيما ذكره بعاجته

الفصل بدل

النفسي بدل

العالمية والقادرية والمتكلمية على ما اتفق عليه الكل من اهل السنن قاله ق
وفصل الكلام اي صفة الكلام وفيه احتمال آخر كما لا يخفى قدم الكلام في
اللاعادة مع النار اخرجه الى الشك ليقع الفعل او امتناع ما ثبت انه لا
الكثير نزاعا وخلافا ق متكلم بكلام هو صفة له اتفق المليون على انه تعالى
متكلم وانما الكلام والنزاع في كيفيته من كونه قديما وحادثا و
وكونه قائما بذاته تعالى او بغيره وانه هل هو من جنس الاصوات و
الحروف وعند اهل الحق صفة متحققة واحدة قديمة قائمة بذاته تعالى
ليست من جنس الاصوات والحروف فان عبر عنها بالعربية فقرآن
وبالسريانية فزبور وباليونانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
انما هو في العبارات دون المسمى واما الفرق الباقية فقالوا
لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة
واما الكلام النفسي المعبر عنه بالكلام اللفظي فغير معقول ولم يقم
برهان على ثبوته ق ومع ذلك فهو قديم اي مع ترتيب اجزائه في التلفظ
متعاقبة هذا عند الحنابلة واما عند الكرامية فحادث فانهم جوزوا
قيام الحوادث بذاته تعالى في الاول مع الغاية للمبينة والخروج و
في الثاني للبرهان فيه عبرة اكثر منها فيعم النزاع بين الاشاعرة
وبين المعتزلة وهو في التحقيق على لفظ عائد الى اثبات الكلام النفسي

ولفظيه وان الكلام هو معنى النفسي او هو مع الف من حروف الا
فلا نزاع لاهل الحق في حدوث الكلام اللفظي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت
على ما سيصرح عن قريب وما نقل من المناظرة بين الامام الاعظم
وبين ابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رايهما على انه قديم
ومن قال انه مخلوق فهو كافر ينبغي ان يحمل على المناظرة في الكلام اللفظي
النفسي كذا في شرح المقاصد ف اي معنى قايم بالذات اراد بالمعنى
هنا ما يقابل اللفظ لا ما يقابل الذات ف ترك التكلم والا وما ان
يقال بدله عدم التكلم لئلا يشعر بسبق التكلم ف مع القدرة اشارة
والا ان التقابل تقابل العدم والملكة دون تقابل الايجاب والسلب
ولذا لا يصح اطلاقه على الجماد ف صفة واحدة لانها لو تعددت لكانت
لما الذات اما بالاختيار او بالايجاب والكل باطل اما الاول فلان
القديم لا يكون اثر المختار كما هو المشهور واما الثاني فلان نسبة
الواجب الى جميع المراتب العدد سواء فيلزم وجود الكلام غير
متناهية او الترجيح بلا مرجح وفيه ما ذكر ف باختلاف التعلقات
بان يكون الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء خبرا وبالاخر آخر
امرا ونهيا وقال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف
وصف كلام الله في الازل بكونه امرا ونهيا وغيرهما

من الاقسام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة
من القدماء مع اتفاقهم في وصفه بذلك فيما لا يزال ويرد عليه انه لو جوز
كون الكلام الواحد متكثرا او انواعا مختلفة باعتبار التعلقات لزم جواز كون
جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار
تعلقه بالايجاب قدرة والى غير ذلك من الاعتبارات تامل ف
لا ان ذلك تعليل متعلق بقوله واحدة ف اليق بكمال التوحيد ونفي
فيه ان اللائق به نفي جميع الصفات ورجع الكل الى صفة واحدة بل الى الذات
ف ولانه لا دليل فيه ان عدم الدليل في نفس الامر لو ثبت
الينا غير مفيد مع ان عدم الدليل في نفس الامر لا يستلزم عدم
المدلول فيه اذ عدم الملزوم لا يستلزم عدم اللازم ولعل الغرض منه
ان اللازم اجماع الامة وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه متكلم
والامر الضروري في اجراء المشتق على الذات ثبوت مبدء الاشتقاق والواحد
ولا دليل على التكثر مع ان الكثرة غير لائق بكمال التوحيد فلا جرم نقتصر
على قدر الضرورة تدبر ف لا يعقل وجوده بدون هذا اذ الكلي لا يتصور
وجوده الا في ضمن جزئي فكيف قلتم انه امر موجود ف قلنا ما
حاصله منع كون الاقسام انواعا حقيقية مندرجة تحت جنس حتى لا يوجد
الا في ضمنها بل هي امور اعتبارية انما حصلت باعتبار التعلقات

تعلقه بالتخصيص ارادة وباعتبار

الحادثة اذ الكلام صفة واحدة تشخصية لها تعلقات تتكثر تكثرا
اعتبارها باعتبارها لكون زيد كاتبا او ضاحكا او متعجبا او غير ذلك
فيجوز ان يوجد معها وبدونها قوله واما في الازل فلان التقدم
اذ لا تعلق فيه كما هو مذهب عبد الله بن سعيد ولعل المشير للجواب
على هذا المذهب دون مذهب الشيخ من ازلية التعلقات والتغيرات انما هو
باعتبار التعلق والاضافة وذلك ليس بمحال والمحال انما هو تغير الكلام
باعتبار نفسه بان يزول بعد ثبوته قوله وحاصل الاستفهام اي الاستفهام
قوله وردوا بانا نعلم ولا يخفى عليك من ان الضروري انما هو مغايرة المعلوم
والمدلولات للصيغة ودون الحقائق والمبادي فلعل النظر من ادعى
الرجوع ليس الا في المبادي وما هو المدلول بالاثر وجعل التعبير باللفظ
عن النفس تعبيرا بالاثر عن المؤثر قوله فان قيل الامر اشارة الى النفسي و
تقريرها ان الكلام مشتمل على الامر والنهي والاخبار فلو كان الكلام
ازليا لزم وجود الامر بدون المامور والنهي بدون المنهي والاخبار
بالمفر من غير سبق زمان ولكن ذلك سفه وعبث وكذب وتنزيه الله تعالى
عنه واجب وانت تعلم ان حسن المناظرة تقديم هذا السوال على ما سبق قوله
فلا اشكال اي الاشكال المذكور لا مطلقا وقد عرفت ما فيه قوله
فروقت وجود المامور بعد ان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب

الاستفهام ش ل

لو خوطب المعدوم في حال عدمه دون الطلب على تقدير وجوده بان
يكون طلب الفعل ممن سيكون على ان السفه هو ما خلا عن الحكمة والحكمة
والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه فيما لا يزال قوله فكلف
وجود المامور في علم الامر بدان وجود الطلب لتوجه الخطاب
انما يلزم في الكلام الحسي اللفظي واما في النفسي فلا بل يكفيه وجوده في العلم
قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبر
علم انه يولد بعد موته بالالهام او باخبار المخبر الصادق بانه سيولد له ولد
بعد موته فيقول المرء حضر عنده انه امرت ان يشتغل بتحصيل العلوم
فيبلغ اليه امري هذا ولا شك ان الحاصل عنده حقيقة الطلب لا
العزم على الطلب كما في خطاب النبي عليه السلام بالاوامر والنواهي
على كل مكلف يولد الى يوم القيمة فلا يتجه ما قال الفاضل المحشي واعترض
عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك في كونه
منتفيا قوله لئلا يسبق الى الفهم لشيوع اطلاق لفظ القران على ذلك
المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه بخلاف كلام
الله فانه وان كان كالقران مشتركا بين اللفظ والنفس لكن
المعنى المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي
والغرض فيه اجراء الكلام على وفق الحديث جل جلاله فمن شاء

فاعلا ص

سيتولد م

على جهلهم

بعد جهلهم ما نقل من بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن البعض الاشراف الجسم الذي كتب به القران فانتظم حروفه ورقومه هو بعينه كلام الله وقد صار قديما بعد ما كان حادثا قه وعناد الما شاهده به البديهة حيث قالوا الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها مع بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحروف المتقدمة عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذاته فتعالى قه ولا معنى لم عرف ونعتقد سوى انه متصف بالكلام وان كان مبدأ المشتق الكلام هو اذ الاتصاف بالكلام من لوازم قيامه به قه فتعين النفسي اذ لا يمكن ان يطلق عليه اسم الكلام قه من التاليف والتنظيم اراد بالتاليف مجرد الجمع وبالتنظيم الجمع على وجه يكون مرتب المعاني متناسبة الدلالة على ما يقتضيه الطبع قه والانزال والتنزيل نقل المراد بالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة وبالتنزيل نقله منها الى النبي عليه السلام نجما فنجما بتنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القران دفعة الى السماء الدنيا فحفظه الحفظة وكتبه الكتبة ثم انزل منها بتبعات جبريل الى النبي عليه السلام نجما في نجب المصالح في ثلث وعشرين سنة ولا خفاء في امتناع نزول معنى القديم القائم بذات الله تعالى بحلول اللفظ فانه وان كان عرضا يمتنع زواله عن محله لكنه ينزل بحله

محله الذي هو الجسم الحامل له قه الى غير ذلك من كونه منقسما الى محكما ومتشابها الى غير ذلك الى السور والايات وكونه ذا مقاطع لان القائلين بحدوث القران ملفوا عن الاجراء على القول بالحدوث وان كان المراد هو اللفظ رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى النفسي الازلي قه والمعتزلة لما لم يمكنهم لانتفاء الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام قه في محلها الذي هو ثبت جبرئيل او النبي عليهما السلام قه على اختلاف بينهم في الايجاد فذهب البعض الى الايجاد في اللوح المحفوظ والبعض الاخر في ثبت جبرئيل او النبي عليهما السلام قه والاتصاف اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة والصفات المتعلقة معا قد يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لان معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما هو عليه موقوف اطلاقه على اذن الشرع اذ الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع والا لما ان يقال والاصح الاطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده ولو كان البحث لغويا وانت خبير بانه يابى عبارة الكتاب عن الحمل عليه قه فاشار الى الجواب ولم يقبل فاجاب لان الوضع

الاصح منه تفسير القران وبيان حكمه قه المكتوب الكتابة تصوير
اللفظ بالنقوش المخصوصة وحروف هجائه فالمثبت في المصحف
المصحف هو الصور والنقوش والمكتوب هو اللفظ وكذا المحفوظ
والمقروء والمسموع هو اللفظ واطلاق هذه الاسماء على القران
اللفظ بطريق الحقيقة ومن قبيل صفة جرت على غير من هي له وعلى
النفسي بطريق التجوز وعلى ان صفة جرت على غير من هي له هذا ان
فسر القران بذكر اللفظ واما ان فسر بذكر النفسي بلفظ فالمقروء
هو المعروف دون اللفظ قه بالاشكال الكتابية يدل على ان المكتوب
هو النقوش حقيقة وليس كذلك بل اللفظ والحق ان يقال بالالفاظ
وحروف والذي قال في عدية الا ان يراد بالمكتوب المثبت تامل قه
غير حال القران الا ان القائم بذاته تعالى وان كان اللفظ حالا فيها
وانما قيد به بعد اجراء هذه الاسماء عليه اشارة الى ان الكلام في الكلام
الازلي النفسي دون اللفظي كي يتبادر اليه من اجراء هذه الاوصاف
اذ المتبادر هو الحقيقة فالقول بكونه مكتوبا ومحفوظا ومقروءا
ومسموعا مجاز باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن
على ما اشار اليه بقوله وتحقيقه قه ويكتب بنقوش اي تثبت قه
وتحقيقه اي تحقيق جواب المص وتحقيق جواب في هذا المقام قه ووجودا

نسخه

ووجودا في الاذهان ولعله ارادوا بالوجود الذهني الوجود العلمي
لانهم لا يقولون بالوجود الذهني قه وهي على ما في الاذهان و
هذا ناظر الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية كما هو مذهب
الامام دون الامور الخارجية كما هو مذهب الشيخ قه فالمراد
حقيقته الموجودة في الخارج يعني ان وصف القران بما هو من لوازم
القديم انما هو باعتبار الوجود الخارجي الذي هو وجود وحقيقة
بخلاف وجوده في الاذهان والعبارة والكتابة فانه مجاز ووجوده
باعتبار الدال بالذات او بالواسطة قه يراد به الالفاظ او معنى
ان القران اذا وصف بما هو من لوازم الحادث فانما هو باعتبار
الوجود المجازي الذي هو في العبارة والكتابة والذهن لا يخفى
ان القران اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي
واذا وصف بما هو من لوازم الحادث يراد به اللفظ او المخيل
او الاشكال على ما هو الظاهر من عبارته حتى يرد عليه ان هذا جواب
اخر لا تحقيق جواب المص كما توهم الفاضل المحشي وقال يرد عليه
ان هذا جواب اخر لا تحقيق جواب المص لكلامه على ان اطلاق
القران على المخيل والاشكال لم يقع قط فلو حمل على ما هو ظ عبارته
لزم القول باطلاقه عليها وقد يتوهم في توجيه قوله فالمراد حقيقته

الموجود وجوابه ان الملحوظ في هذه الصورة ذات الموجود في الخارج
من غير ملاحظة ما يدل عليه اذ هو حينئذ قبيل وصف البشر بما هو حاله
حقيقة بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحدوث اذ لا بد حينئذ من ملاحظة
ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به بعلاقة الدالية والمدلولية ولهذا
هذا المعنى قوله يراد به الالفاظ اذ لا يلاحظ فيه الالفاظ وقد يجعل
وسيلة للتوصيف وكذا في الفرق الثاني ما مر قه ولما كان لعود هذا
الاشارة الى الجواب دخل مقدر كانه قيل ان ما ذكره من التحقيق
ينافي ما اشتهر من ائمة الاصول من ان القران هو المكتوب في المصاحف
في المصاحف وانه اسم للنظم والمعنى جميعا فاجاب بما حاصله ان
معنى الاول لما لم يكن مناسبا لغرضهم لم يتعرضوا عليه وجعلوه
اسما لما يناسب غرضهم وعرفوه قه اي النظم من حيث الدلالة
فلو قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون النظم المقروء بالسنة العوام
قرانا ولا يجوز به صلوتهم اذ قراءة القران ركن الصلوة ولا اقل
الركن الاهم قلنا معنى الدلالة لكون النظم بحيث اذا اطلق فهم
منه المعنى عند العالم بوضعه ولا شك ان هذه الحيثية بالنسبة الى
كل ملفوظ حتى الصبيان متحققة ولكن يبقى الاشكال على من يجوز
الصلوة بالفارسية تامل قه فهو يشير عليه السلام كانه قيل لو كان

لو كان سماع كلام الله تعالى ما يدل عليه في الوجه في تخصيص موسى
عليه السلام باسم الكليم فاجاب عنه بانه سمع صوتا من شجرة والبسط
وان كان من جانب واحد واليه ذهب الشيخ ابو المنصور
الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وقيل في الوجه
انه سمع من جميع الجوانب ولذا اختاره الامام الغزالي في الوجه
انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم
وكيف هذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات على خلاف العادة قه لو كان كلام الله حقيقة
على ما ظهر مما سبق من التحقيق الذي ذكره في الجواب قه يصح نفيه لكن
النفي كفر اتفاقا فاستوى التسمية في اوائل السور فان نافيهما لا يكفر
لقوة الشبهة في كونهما من القران قه والاجماع على خلافه بشهادة
ابطال الثاني وكذا قوله ورفع المقروء اه قه مع القطع كانه قيل
الامر كذلك لكن مبني على ان المعجز المتحدى به هو النظم دون المعنى
القديم قه ومعنى الاضافة اي اضافة الكلام الى الله تعالى كونه دون
مخلوق لله تعالى قه انه مخلوق الله تعالى للكلام الى الله تعالى كونه دون
كونه صفة الله اذ الصفة قديمة ولا يكون الحادث صفة الله تعالى قه وليس
في زمان الحدوث ولذا اصابوا الا يكون يمكن الايمان بنبوة البشر

للمخلوق مطلقا قه انما هو باعتبار دلالته فكان معنى الاشتراك
ليس مشروطا بعدم العلاقة فلا ينافي ملاحظة علاقة الدالية
والمدلولية كونه مشتركا لكن المشهور عدم اعتبار العلاقة وان
لم يشترط بعدمه تامل قه في الوضع كونه صفة للمعنى القديم الا ان
هذا الوضع والتسمية لما كانت بملاحظة علاقة الدالية فكانه مجاز
فيه قه وذهب بعض المحققين وهو صاحب المواقف وبه تكرر قه
المرتب الاجزاء ترتبا زمانيا بان يكون وجود المتأخر مشروطا
بانقضاء البعض المتقدم قه ليس مرتب الاجزاء ولعل الوجه منه
نفي الترتب المذكور دون النفي الترتب مطلقا كيف وان الحروف
بدون المرتبة مستحيل في حقنا والترتب الوضعي لا يكون للكلمة ولا الكلمات
كلاما فوجود الالفاظ المرتبة وضعا مجتمعة لكنه ليس كذلك في حقه
تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع
الالفاظ من مقتضيات ذواتها وبهذا ايضا يندفع ما قال الفاضل
المحشي فلم يظهر الفرق ح بين قيام بلغ و يمنع غايته الاشكال اذ لا
فرق الا ترتب الاجزاء ثم كلامه مبني القول بالترتب الوضعي
بين الاجزاء القائمة بذاته تعالى مفعول وقد تبين ان انتفاء
الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم

حتى يلزم عدم الفرق بجواز ان يكون هناك ترتيب وتاليف تحقق به الفرق
وعدم شعورنا به لا ينافي وجوده في نفس الامر تامل قه ونحن لا نتعقل
وانت خبير بان قيام اللفظ المسموع المنتظم المؤلف من الحروف المجتمعة
من غير ان يكون وجود البعض مشروطا بعدم البعض بالنفس متصور
على ما هو اصل الشيخ الاشعري لان قدرة الحق عامة ولا علاقة بين
الاشياء حقيقة عنده حتى يبعد ايجاد الكل بدون الجزء وملزوم بدون
اللازم وايجاد اللفظ في الهواء فكيف في النفس لكن يرد عليه انه
القرآن ان كان علما لخصوص الالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى
لزم ان لا يكون ما قام بلسان جبرئيل والمنزل على النبي عليه السلام قرآنا
ولا ما قرأناه وكلام الله وذلك ظاهر وان كان اسما للنوع لزم ان
يكون اطلاقه على ذلك الشخص القائم بذاته مخصوصة مجازا فيصح نفيه
عنه حقيقة وان اسما للشخص بان يكون من قبيل الوضع العام و جعل م
الموضوع له الخاص لزم ان يكون كلام الله تعالى حادثا حقيقة والظ
ان الوضع العام مخصوص بموضع وليس ما نحن فيه منها قال
الفاضل المحشي ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك
الفرد الخاص ثم كلامه ولا خفاء انه مخلص بذلك الجعل اذ يلزم
ما لزم على الشق الاول بل لا مخلص الا بان يجعل عبارة عن هذا المؤلف

مبحث [illegible] التكوين

المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المحال وكذا الكلام في كل كتاب
او شعر نسب الى الشخص او يجعل عباراتها عن الشخص الواحد بعرف
بان ينسب الكلام على منشاء العرف من عدم الفرق بين المتماثلات و
عدم تدقيقات الفلاسفة وفيه تامل قه يعبر عنه بالفعل تعبيرا عن المبدأ
بالاثر وما يترتب عليه قه والقصد باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي
الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فالنا
دال على الاضافة والمراد مبدأها لكن يرد ان المتعارف وما يحمل
ولا احتمال بينهما الا ان يحمل على التسامح او يجعل النزاع لفظيا قه بمنع
قيام الحوادث مبناه على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه
الرابع قه لزوم الكذب فيه اذ الاخبار عن الشيء او به في الازل او في زمان
معين لا يقتضي ثبوته فيه بل الثبوت في الجملة ولو في ما لا يزال فتامل قوله
فيلزم فيه انه يجوز ان يكون التكوين عين المكون ورد بان كون
التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل ورد بان معنى كون التكوين
ان يكون التكوين امرا اعتباريا لا متحققا في الخارج الهوية فلا يكون
التكوين امرا لا معنى انه نفس يجب المتقدم حتى يلزم كون التاثير
عين الاثر قال الفاضل المحشي ويمكن ان يقال التكوين المتصف به
الباري تعالى لا يتعلق بوجود نفسه فلا استحالة في سبق ذات المكون عنه

عن وجوده وهم لكونه واثر جبريا بان مبناه على جواز تقدم الوجود
الا باطل على وجود المحل وذلك باطل اذ الوجود الا باطل في الصفات
العينية فرع الثبوت للمحل قه فيستغني عن الحادث عن محدث وفيه
ان اللازم منه كون التكوين مكونا بدون تعلق تكوين آخر له
فلا يلزم منه الاستغناء عن المؤثر الموجود ولا التعطيل للصانع
وقد يناقش فيه بان حاصل الوجه الثالث جار على تقدير القدم ايضا
بان يقال لو كان موجودا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل او بدونه
فيستغني عن المؤثر الموجود وفيه تامل قه اما في ذاته او في غيره فيلزم
استغناء الصفة عن الموصوف قه فيكون كل جسم خالقا ومكونا فيجب
ان يجوز القيام لا يستلزم الخالقية بمعنى الصدور عنه والخلق والحق
ليس للخالق الا ان يكتفي فيه بلزوم خلاف ما ورد عليه اللغة
والشرع ودليل لم يلتفت هنا الى المقدمة التي هي مبنى الدليل الاول
هو امتناع قيام صفة الشيء بغيره تكثيرا للادلة او اشارة الى انه
يمكن اتمام الدليل بدونها مع انه يجوز عند البعض فلو لم يكن الحكم
الدليل بدونها فالاولى عدم ابتنائه الدليل عليها قه ومن هذه
الادلة اي المجموع دون كل واحد اذ الابتناء على الدليل
الثاني اذ حاصله لزوم الكذب في خبر الله ولا اختصاص له

بالحدوث بل العلم الحادث والمتجدد واما ثانيا فلان الاول لحلاقه لا ينبغ
قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى واما ثالثا فلان الثاني
لما لم يكن موجودة لم يصح قوله تجدد بالماء التكوين واما الرابع فلما مر في
الاول قه وبذكورا فيه ان الحق كو في الحقيقة ليس الا اللفظ دون
الذات قه والحاصل اي الذي حصل وثبت في الازل ليس نفس
هذه الاضافات للتخليق والايجاد والاماتة والاحياء بل مبدأ
هذه الاضافات وهو القدرة والارادة ولا دليل على كونه صفة
اخرى سوى القدرة والارادة قال الفاضل المحشي ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز الفاعل
عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب
ايضا بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى تم كلامه ورد بان ما به الامتياز والارتباط
يجوز ان يكون نفس الذات وعلى التقدير التسليم كونه امرا
زايدا على الذات سوى القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا
اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا موجودا غير مسموع ما لم يقم برهان ونشاهد الوجدان
في امثال هذه المباحث غير مقبوله قه فان القدرة فلانه قيل ان

قيل ان

قبل ان مبدأ الخلق لا يجوز ان يكون القدرة اذ نسبتها الى
الطرفين على السواء والتكوين يرجح الوجود على العدم فكيف يصح ان
يكون هو القدرة فاجاب بان القدرة وان كانت اه قه بحدوث
التكوين اي بتجدده وكونه من الاضافات والاعتبارات العقلية
قه بتكوينه للعالم من ثمرات التكوين الذي كلامنا فيه هو على الاصطلاح
لكن مراده غير خفي كما لا يخفى قه بل لو فرق كان الالزام معه في قه على
علمه وارادته بعد ان تعلق التكوين في وقت معين على طبق تعلق
العلم والارادة فتوقف عليه ولا خفاء في التوقف على تعلق الا
رادة لانه المرجح واما في تعلق العلم ففيه نادر قه يحدوث التعلق
فانها النسبة كما هو الظاهر ويحتمل الحدوث النسبة قال الفاضل المحشي
او يكون التعلق الازلي لوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب
بالماتن ثم كلامه حاصله ان الانسب لكلام الماتن ان ينفي التكوين متعلق
في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه انكار الضروري على
ما صرح به في اخر القول بتحقق تعلق التكوين واما الايجاد
بدون المكون مكابرة وانكار الضروري على ان الانسب لم
يحصل حينئذ بل الانسب بالماتن ان يقال ان الله تعالى موصوف
في الازل بكونه مكونا للعالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده

دردکرمن

فالحاصل فر الالزام بعد الايجاد والاتصاف به لا نفس الايجاد قوله
لكون تعلقاتها ازلية بدل على ان للقدرة كالعلم تعلقا حادثا عند
القائلين القائلين بالتكوين وذلك ليس كذلك اذ تعلقات القدرة
كلها قديمة عند القائلين قه وان لم تعلق بذات الله او الصفة و
ولعل تعلق وجود العالم بمجرد الذات من غير ان تعلق لصفة مجردة احتمال
قه وما يقال في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين
بانه لو كان قديما لزم قدم المكونات بمنع الملازمة مستندا الى
تعلقها به ويحتمل ان يكون راجعا لقوله وان تعلق فاما ان يستلزم
الى حاصله ان التعلق يستلزم الحدوث فلم يصح الترديد لكن مثل هذا
الترديد شايع في كلامهم توسيعا للدايرة والتكثير للخصم الا ان ظاهر
عبارته ناظر الى الثاني تدبر قه ففيه نظر جواب عن المنع بابطال سنده به
السند لعدم استلزامه المنع له ابطال نفس السند حتى لا يتجه ان الكلام
على السند سيما اذا كان اخص غير مفيد لكن تعرضنا له وهو انه يحتمل
ان يكون مبنيا ما قيل ان المحسم للتعلق وجوده بالغير ان علته تعلق
والاحتياج الى الغير هو الحدوث ازلا فلان نفس التعلق والاحتياج
الى الغير نفس الحدوث بل الحدوث يلازمه فلا يتصور التعلق والاحتياج
به ونحن نحقق ان الله اعلم ما القول به الفلاسفة ثم ظاهر عبارته ناظر الى

الى ما ذكره انه والامر فيه هين تأمل قه لا يستلزم الحدوث لبعد المعنى
الى المسبوق فيه بالعدم وقد عرفت ما فيه قه لجاز ان يكون محتاجا
ويكون علته للاحتياج هو الامكان وحده ومبناه على ان علة
الاحتياج هو الامكان قه كان القول بتعلق وجوده بذاته تعالى ما هو الامر
المشهور المشهور من ان اثر المختار لا يكون الا حادثا قوله
ومن ههنا اي من اجل ان المراد بالحدوث ما يكون لوجوده بداية جعل
ذلك يتعرض رد على الفلاسفة اذ لو اريد بالحدوث ما يتعلق و
وجوده بالغير لم يصح ذلك الجعل اذ هم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه
بهذا المعنى قه والا اي لو ان لم يرد ذلك بل اريد ما هو مصطلح
الفلاسفة لم يصح الرد عليهم قه والحاصل اي حاصل جواب المصنف بعد ترك
ما يقال في الجواب قه فلا ينقطع ما استدلوا به على حدوث التكوين فا
فاشار به الى تزييف جواب اخر بعد تحقيق جواب المصنف تقريره ان
ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا الى
وقت وجود المكون لم يكن هذا من قبيل تخلف الاثر عن المؤثر و
ولم يكن كالضرب مع المضروب بلا مضروب وانما يلزم ذلك لو كان التكوين
فمنه الاعتراض الغير الباقية في اصل الجواب منع الملازمة والتفاوت
باعتبار السندين ووجه الدفع ان القول بلا ازلية التكوين

بمعنى الاثر قه مع القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكار للضرورة
قه ووصول الالم من قبيل عطف المسبب على السبب قه اذ لو تأخر الى
وجود المفعول قه لانعدم هو اى الضرب فلم يحصل تعلقه والوصول لذلك
لعدم بقاء العرض زمانين بخلاف فعل البارى وقد عرفت ما فيه
عنده تأمل قه فالشيخ الاشعرى اذ القائل بعينية الاثر والتكوين
عين المكون والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان اطلاق
الخلق شائع فى المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الطلاق غيره ولو
مجازا فاشتهر من الخلق المعنى المصدرى وهذا لا يليق بالمباحث
العلمية كذا فى شرح المقاصد ومحل النزاع بين العلماء الراسخين قه
مخلوق بنفسه صفة كاشفة بان تتعلق ذاته ووجوده فيه ان المفروض
كون التكوين عين المكون دون المكون تأمل قه فيلزم قدم ما كان مستغنيا
مستغنيا فى اقتضاء ذاته ووجوده قه الا من قام به التكوين هذا ان
الدليل فلا يتم فى المباحث العلمية قه وهذا كله تنبيه اذ المغايرة بحسب
المفهوم ضرورى مستغنى عن الدليل بل عن التنبيه قيل هذا الدليل من الشيخ
لا مذهب الاشعرى ونقوض للحصر فانه قال هذه تنافى انه مذهب
القول بان التكوين عين المكون بحسب المفهوم الى الاشعرى و
ليس كذلك اذ عدم العينية بهذا المعنى متفق عليه ولا يصح محل

قوله ص

مستغنيا

محل النزاع وانت تعلم ان حمل الغير فى عبارة المصنف على ما يقابل العين
العين بحسب الهوية فى الخارج محتمل غير مقطوع به فى الحمل على ما يقابل
العين بحسب المفهوم قه فان من قال بتعليل للحكم الحسن اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا قال فى شرح المقاصد ويمكن ان يقال
معناه ان الشئ اذا اثر فى شئ واحد بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى
حصل فى الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد
فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان وقد ثبت ذلك فى الامور
العامة قه الا الفاعل والمفعول به فالحصر المستفاد منه كالحصر الا
اضافى قه اما المعنى الذى عبر عنه بعين حقيقة التكوين والايجاد
ليس مغايرا للمفعول فى الخارج بحسب الهوية والوجود فيكون
عين المكون ويرد عليه انه ان اريد بالعين العينية بحسب الهوية
والوجود فلا يلزم مما ذكر ولذا لو اريد به الاتحاد فى الوجود
يلزم ان يكون الامر الاعتبارى متحدا بالهوية الموجود الخارجى فيلزم
موجودا خارجيا مشاركا للمفعول وان اريد به معنى اخر و
لا بد من تصويره اولا حتى يتكلم ثانيا والمغايرة العينية لهذا المعنى خلاف
جار فى جميع الامور العدمية فى الوهم فى تخصيص البحث وجعله
محل النزاع بل النزاع فى الحقيقة راجع الى ان القائم ثم الايجاد

امر اعتباری اصلا وقد ثبت ذلک فی الامور العامة فلا وجه لجعله مبحثا
آخر والحق ان التکوین فکما انه عین المفعول کذلک انه عین الفاعل
لهذا المعنی فجعله نفس المفعول دون الفاعل ترجیح بلا مرجح فلا بد
من بیان المرجح ولو نقض بسایر الصفات الحقیقیة بان العالم اذا علم
شیئا فلیس المنشأ فی الخارج الا العالم والمعلوم واما العلم فامر اعتباری
تحصیلها وکذا القدرة مع المقدور فیلزم منه انکار جمیع الصفات
الازلیة فنبادل بل وبهذا کما لا یخفی وقد یقال ان هذا النزاع
فی الحقیقة راجع الی النزاع فی ان الوجود هل هو نفس الوجود ام
زاید علیه حاصله ان الافعال التی هی عبارة عن الکون التکوین والا
والایجاد واحداث حالة حادثة فی المتعلق کالقطع والصنع
والکتابة فان الاثر المترتب علیها حالة حادثة فی متعلقها وجودیة
کانت او عدمیة بخلاف التکوین والایجاد ونحو ذلک فان اثر نفس
المفعول لا حالة حادثة فیه لان وجود الشیء عند الشیخ الاشعری
عینه ولما اراد التنبیه علی هذه الدقة قال التکوین عین المکون
ولم یرد بالتکوین نفس الاحداث بل ما یترتب علیه من الاثر فان
الطواف المتغایر المصادر رجع الی حصل بها شایع ولما کان وجود
الاشیاء زایدا علیها عند غیره لم یجعل الاثر المترتب علی التکوین نفس

نفس المکون بل اتصافه به او وجود وفیه مثل ما مر من ان هذا
قد ثبت فی الامور العامة وایضا ان النزاع فی زیادة الوجود
عند صاحب المواقف راجع الی النزاع فی الوجود الذهنی فمن لم
یثبت الوجود الذهنی کالشیخ قال ان الوجود الخارجی
عین الماهیة مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجی زاید
علی الماهیة فی الذهن بمعنی انه عارض لها فیه مع انه نافی للوجود
الذهنی لم یبن علی تصبرة فی دعوی وفی [illegible] حفظ [illegible]
تمیز فلا بد ان لا یبلغ الراسخین من علماء الاصول بل
یطلب الکلام فی تحریر محل النزاع العلماء ونما ذلک قه والتحقیق
نسبة [illegible] المذهب الشیخ الاشعری بانه امر اعتباری قه
فیه تکثیر القدماء واحد اقبحه نوع ایجاد لان اصل التکثیر لیس امرا
مستحسنا قه والاقرب الی التحقیق من مذهب البعض قه منهم
ای من علماء ما وراء النهر قه مرجع الکل یعنی ان مبدا الکل وما
یتوقف علیه صفة حقیقیة او یعتبرات مآل الکلام وتواید الثالث
قوله فالکل تکوین قه والنفی رتبه من المعتزلة هذا احد قولی البخاری
والآخر ما مر من ان کونه مریدا انه لیس بمکره فی فعله ولا ساهیا
ولا مغلوب ولم یتعرض له الشارح لما نقل عنه ان هذا الموقف

للفعل بسفه في نفسه كونه فاعلا بالاختيار في مع انه ظاهر النفس في نفسه
وكذا لم يشعر في بما ذهب اليه الجبرية من ان ارادته للفعل بموجبه
والفعل تنزه امره به ولا في ذهب اليه جمهور المعتزلة من ان الفاعل يستطيع
في الفعل اي لا يصلح قول المصدر واليه اشار ق لزم قدمه لو قيل
بان حجة الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب المؤثر كما مر الاشارة
اليه ق بمعنى الانكشاف اه استعارة الا ان الرؤية مصدر
المبني للمفعول لان الانكشاف في صفة المرئي ومصدر المبني
للفاعل صفة الرائي وانما حمل على الاول مع ان العبارة محتمل الثاني
الظاهر انه عن تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه وان
كان كل واحد منهما لازما للآخر ق وهو معنى اثبات التسلسل
وانت خبير بان المتبادر منه مصدر المبني للفاعل والانكشاف
معان [illegible] يمكن التعبير عن الحركة والوجود [illegible]
بالدليل ق حالة مخصوصة وهي الزيادة في الانكشاف اعتبار الاستقلال
الانكشاف في التام كما يقتضيه [illegible] الكلية [illegible] ق وليس ذلك
الخ فذلك يدل على ان الرؤية مصدر المبني للفاعل وهي الحالة
الادراكية لا الانكشاف الحاصل كما نعت العقل بصفه [illegible]
شرح المقاصد انا اذا عرضنا الشمس في الحد والرسم كان نوعا

نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناه وغمضنا العين كان نوعا اخر من
الادراک فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع من الادراک
نوع فوق الاولين نسميها رؤية ثانيا ق بمعنى ان العقل اذا
خلا اي اذا خلا عن الشواغل عن التوجه ومداخلة الوهم ق ونفيه
عطف على المقدر ولو قال بمعنى ان العقل اذا خلا ونفيه يحكم بعدم
امتناع رؤيته تعالى وهو الامكان الذاتي ولو بالنظر في بعض احتياج
الى الادلة السمعية والنقل لكان اسلم كما قاله الفاضل المحشي
بهذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قائل به
ثم كلامه بل محل النزاع هو الامكان الذاتي الذي هو جنبه الحقيقة
على ان اعتراف الخصم بالامكان الذهني محل بحث كيف والخصم
الخصم جازم بامتناع الرؤية الا ان يقال ان الخصم جازم به
بالاستدلال ولا شك ان ذلك فرع الامكان الذهني ولا يخفى
ان المقصود بهذا الكلام بيان ما يتوقف عليه الاستدلال بالنقل و
السمع دون وضع المسألة المتنازعة فيها لدور لما توهم من ان هو
الموقوف عليه هو الحكم بالامكان وعدم امتناع الرؤية وقد
لي ان المطالب انظ في شرح المقاصد ان الموقوف عليه هو بيان
الامكان حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع

مع انها تفيد الامكان ايضا لانها تستلزمه بلا نزاع فمعنا الخصم يمنع
امكان مطلقا فيحتاج الى بيان هو الامكان اولا والوقوع ثانيا
ثم كلامه وقد ذكر ان المقصود من هذا الكلام بيان ان المطلوب بديهي وان
المحتاج الى بيان هو مذهب الخصم وما ذكره في البيان تنبيهات
فالتوضيح في شرح المقدمات او انها لا تفيد بخلاف ما ذكره الخصم الا
ان هذا المقصد لا يحصل بما ذكره فعليه زد ودفع مع ان الاصل عدم ... فيما
فيما ورد به الشرع قه وقد استدل اهل الحق اي المتقدمون من اهل
السنة على امكان الرؤية وهنا مقامان الوقوع والامكان والعقل
مستقل في اثبات الامكان من غير احتياج الى السمع والنقل بخلاف
الوقوع والفعل فانه ليس كذلك ولهذا استدل على امكان
بالعقل والنقل وعدم الاقتصار على ادلة الوقوع مع انها تفيد
الامكان ايضا بلا اقول وليس الامكان لما نقلناه من شرح المقاصد
والظاهر ان عدم حكم العقل بامتناع الرؤية كاف في الاستدلال بالدليل
النقلي من غير احتياج الى العقل بالامكان ولعل هذا منشأ جعل الامكان
هنا على الامكان الذهني فليتأمل قه انا نفرق بالبصر اي ندرك بتميز
خصوصية كل منهما وتميز كل منهما عن الآخر ولعل هذا من قبيل التنبيه لازالة
الخفاء اذ التميز قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض و

و المرئي حقيقة هو الاول وقد اشتبه الحال بينهما ولبس من قبيل
الاستدلال لان حمل على الاستدلال والمراد به الفرق برؤيته بالبصر
كما توهم الفاضل المحشي وقال يرد عليه انه ان اريد بالفرق برؤيته بالبصر
فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر
بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخلية البصر لا يقتضي
كون المفروق مبصرا انتهى كلامه والجواب عنه بان المراد هو التميز بمجرد
الاستعمال من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتميز الاعمى و
الاقطع من حيث هو كذلك محتاج الى معاونة العقل والامر الحاسة
وراء الاحساسية ليس بتام اذ الاحتياج الى معاونة العقل عام و
التخصيص بالبعض دون البعض تحكم والظاهر ان عدم مدخلية الامر الآخر
في الامور الوجودية المشتركة بينهما غير معلوم الا ان يقال ان الكلام
في الامور المقطوع عدم مدخلية الامور المختلفة في المدخلية فيما لا
يلتفت اليه فتأمل قه ولا بد من الحكم المشترك وهو الرؤية بل صحة
الرؤية ولعله اراد بالحكم ههنا المحكوم به قه اذ لا رابع مشترك بينهما
ولا يصح ان يتوهم علية لصحة الرؤية فيتجه المنع بمطلق التحيز وغير
ذلك من الامور مثلا على ان ذلك داخل في قوله ولا مدخل
للعدم لان المراد من العدم الامور العدمية فلا وجه كما قاله الفاضل المحشي

ان التحيز المطلق وجوب الوجود بالغير من الامور العامة تم كلامه لكن بقي ان الوجود ايضا من
الامور العدمية والقول بان المراد بالوجود الموجود لا يجدي نفعا فلتتامل في قوله
ولا مدخل للعدم في العلية بان يكون نفسها او جزء منها
ولا يمنع مدخلية العدم بطريق
الشرطية واليه اشار قدس
سره في شرح المواقف حيث
قال اذا التاثير صفة تاثيره
فلا يتصف به العدم ولا ما
يعمر كب منه فلا يتم ما قاله
الفاضل المحشي على ما في شرح
المواقف ويرد عليه انه

على ما في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم
تم كلامه اذ المقصود نفي المدخلية على وجه المذكور دون نفي المدخلية
مطلقا فيرد ما ذكر في شرح المواقف على المقصود ونعم المط فلا يرد
ما اورد عليه لكن يظهر انه قدس سره جعل العلة على ما فهم الاكثر
الشرطية والمؤثرة والتحقيق ان المراد بها ما يصح متعلقا للرؤية لا المؤثر
كما صرح الشارح في جواب الاعتراض في قوله ان المراد ان
الله تعالى قوله ويتوقف امتناعها اي الرؤية وفي بعض النسخ
امتناعه اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم كانه استشعار الى جواب
جواب دخل مقدر وهو ان يقال لا يلزم كون الوجود مشتركا بين الواجب
وغيره ان يصح رؤيته لجواز ان يكون مشروطا من خواص الممكن
شرطا ومن خواص الواجب مانعا فاجاب بقوله ويتوقف
حاصله ان الامتناع موقوف على ثبوت وتحقق شيء من الخواص
شرطا او مانعا ولم يثبت شيء منهما على ان امتناع وقوع الرؤية
بواسطة الامر الخارج من الشرط او المانع لا ينافي صحتها في نفسها
والمطلوب هو الصحة في حد ذاتها قوله لا نها دعا امتناع رؤيتها
على ما مر في شرح قوله ولكل جانبه توقف على ما وضعت هي له والحق
الجواز على ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس حيث

من ه

فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات كما هو مذهب
اهل السنة الاشعري اذ لا توقف في خلقه تعالى على شيء حقيقة بل
بطريق جري العادة وعلى هذا يتجه رؤية الامور العدمية فيه نظر لان يتوقف
صحة الرؤية على الوجود قوله والتقابل لما لا علة المؤثرة قوله وجود باري اي
موجود خارجيا قال رحمه الله تعالى لان ما لا يتحقق في الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية بالضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فانه فيه
الاعتراض الاول ان وفيه شائبة الدور تدبر قوله فمتعلق الرؤية
هو كونه الشيء له هوية ما واعترض عليه بان الرؤية المتعلقة امر عيني
فكيف يكون متعلق الرؤية بل متعلقها خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون
كل ادراك لها كان يتوصل به الى التفصيل لمدرك الا ما هو عليه اذ قد
يكون اجماليا متعلقا بحقيقة المدرك من حيث هو هي بذاتك قال رحمه الله
وهذا الدليل منقوض بالمحسوسية فان المحسوسية متعلق ليس الا الوجود
بعين ما مر مع انها مخصوصة بالاجسام والعقل عن ارض ضعيفها
لكن الاشعري بمذهب الشيخ التزم صحة المحسوسية بانه اما
موجود وبالجملة فقد اتفق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية
بالادلة العقلية لا يخلو عن شبهة وعمدتهم في ذلك هو السمع على
ما اختاره الشيخ ابو المنصور الماتريدي رحمه الله تعالى قوله

للجواز ان يكون متعلق بهو الحسية ويرد عليه ان متعلق الرؤية
في بادي الراي لا يزيد على مطلق الهوية وفيه ما عرفت فتأمل
قه وتقرير الثاني اي الاستدلال بالدليل السمعي وقد يناقش
فيه بان صحة الاستدلال بالنقل موقوف على الحكم بالامكان
فكيف يصح الاستدلال بالنقل على الامكان والجواب ان
التحقيق ان موقوف عليه عدم حكم العقل بالامتناع لا الحكم
والجزم بالامكان على ما اشار اليه الشارح في صدر القول فتأمل
قه لكان طلبا جهلا وفيه مباهلة كما لا يخفى قه والمعلق بالممكن ممكن
قال الفاضل المحشي يرد عليه انه يصح ان يقال ان العدم المعلول
العدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه ويسر فيه ان الارتباط
بين الشرط والجزاء يجب الوقوع دون الامكان ثم كلامه و
تفصيل كلامه ان الارتباط بين الشرط والجزاء يجب الوقوع
والتحقيق لا الامكان لان امكان الشرط ذاتي متعلق على الشرط
ذاتي غير متعلق على غيره وما بالذات لا يكون بالغير والجواب ان
المراد بالممكن المعلق عليه هو الامكان الصرف الخالي عن
الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان المعلول فيما يمتنع
عدم علته ليس كذلك بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع

غير ممتنع لا بالذات ولا بالغير ورد بان المعلق عليه هو استقرار
الجبل في المستقبل وعقيب النظر فيه بالدليل فلا نسلم وان حصل لعقيب
ارادة الله تعالى لعدم استقراره عقيب النظر فاستحالة استقراره
كذلك وان كان مستندا الى الغير والذي في الجواب عن حصول
الشيء يمتنع معه ذلك القول قه وتمسك باختلاف الوقف والاستدلال فتأمل
قه وقد اعترض عليه بوجوه منها ان الرؤية لو ادعى العلم الضروري
لانه لا انجلاء والحاق بالجسم الملزوم ورد بان اللازم شايع فضلا عنه
قوله ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وأجيب بان
النظر الموصول بالى نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب
العلم الضروري حاصل في طلبه ونباجيه غير معقول كذا في شرح المواقف
قال الفاضل المحشي ويرد عليه ان المراد هو العلم بالهوية الخاصة
ونفي الخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كلي نحو المبتدأ وراي الجدار
ثم كلامه ورده انه ان اريد بالعلم بالهوية الخاصة الانكشاف بهوية
عند موسى عليه السلام بمنزلة الكشف العلم وحده فهو الرؤية بعينها
لا مجرد العلم وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصوره
وبيان احكامه في حصره وتعدد ولزومه لرؤيته وعدم لزومه حتى يتم
الكلام والمسئول جملته ادلته قه واجيب في حاصل الجواب
المساواة للدليل

الجواب الزوبد نا دل قه بان لكل منهما وذلك ظاهر اما
الاول فلان النظر ان السؤال للتجلي كما سلف واما الثاني
فلان المذكور في الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق
حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه قه وايا ما كان
يعني سواء كان هو هذا او ذاك قه ووجه اي اثبات ثابت
واعتراض الكلام وان الادلة النقلية المذكورة لا تفيد الا
الوقوع والثبوت الوجوب الشرعي لا يثبت الا في الدلائل التكليف
ولا وجوب عندنا الا الشرعي قه الا ربنا ناظرة تقديم الجار للاهتمام
ورعاية الفواصل ولا يبعد حمله على الحصر لعدم لا ينظرون غير الرب
قه وا بالاجماع اي قبل ظهور مقالة المخالفين كالمعتزلة وبلا بد
قوله ثم ظهر المخالف قه ولا على حجة لعل الحجة بمعنى الحجج اي الادلة وجه من هذا لو
وليس الحجة بمعنى التمسك قه وقياس كانه قيل هذه الامور
في سائر الموجودات فكيف لا يشترط في رؤيته تعالى قه فيه نظر
يريد رؤيتنا يا نالس يحاسة البصر اياه ورؤيتنا اياه تعالى
بحاسة البصر ولا يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤيته
اياه تعالى عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه قه لان الكلام ورد
اي في رؤيتنا اياه بحاسة البصر وقال بعضهم ان الرؤية المتعلقة

المتعلقة بذات الله تعالى عند رؤيته سبحانه بالمعجزات بالاعتبار
لهذا لم يشترط فيه الشرائط ولم يكشف في ذلك المغايرة بالقوة
كما هو دين البعض ولهذا قال رحمه الله للمعتزلة ان المجهول المتوا
ترا عنا انما هو في هذا النوع المعلوم من الرؤية لا في الاثبات الحاضر
له بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
ومن هنا قال من قال ان كثيرا من اهل العلم الضروري في ناويلات
بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بالرؤية الى هنا ثم الحق ان المحال في المحال
بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصوله بدون حاسة البصر
عندنا لكن لم تطرأ ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر ولا يكفيه
واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الانكشاف بحاسة البصر
وظهور المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما يوافقونهم في
في كثير من الاصول والاحكام قيل محل النزاع لفظي فليتأمل قه
لا يجب عند اجتماع الشرائط اي لا يجب الوجود الشرائط عن تحت
القدرة التامة فلا يجب عليه لكن تعالى وجدت احتمال الجبل
ان استقر ينتفع الحكم الى ذلك لعدم مبالاته في العلوم العالية تماما قه
وفي السمعيات عطف على قوله من تعقيب لعنه وقوي شبههم من
السمعيات قه والجواب بعد تسليم كونه يريد انه لا نسلم ان لو في

الابصار الاستغراق لجواز ان يكون للعهد الخارجي او للجنس والمقصود
نفي ادراك بصر الكل ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الكلي
بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه فيكون
رفع الايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على
الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار كالمنفي سواء الرؤية على وجه الاحاطة
بالجوانب والحدود ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يجعل السلب
مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض
الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وبالجملة مع قيام هذه
الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل يجب حملها على احد هذه جمعا
بين الادلة فليتامل قوله وقد يستدل بالاية على نفي الدليل
على المستدل فيكون معارضة قلبية قوله وهذا اي عدم منع موسى عليه
السلام اياهم ويحتمل ان يكون اشارة الى قوله ان ذلك لتعنتهم قوله
والقصد اي لاجل امكان الرؤية في الدنيا قوله فهذا حيث اشارة
الى الرد ما ذهب اليه جماعة من الذين اثبتوا الرؤية من ان
رؤيته تعالى في المنام [illegible] لانه لا يجوز ان يرى بصورة ومثال وكيفية
والله منزه عنهما قوله عن كثير من السلف كابي حنيفة وعن الماتريدي
رأيت ربي في المنام فقلت كيف الوصول اليك فقال اترك

اترك نفسك ثم تعال وروي ان حمزة القاري قرأ على الله
القرآن من اوله في المنام حتى اذا بلغ قوله وهو القاهر فوق
عباده قال الله تعالى قل يا حمزة وانت القاهر فقيل هذا
انما يدل على كونه كليم الله تعالى لا على الرؤية وانت خبير بان
المراد قوله انت يدل هو ناظر الى الرؤية قوله ولا خفاء في انها
نوع مشاهدة وقد يناقش فيه ان النوم ضد الادراك
والمشاهدة نوع منه فكيف يتصور فيه قوله لافعال العباد
اي الاختيارية اذ هي محل النزاع قوله من الكفر عند الكفر من الله
الافعال التي تعلق بها الخلق ليس الا بالشاهد بل ان كان
عدميا كما قيل قوله على انتفاضها حيث يقدر وتمكن بالحكاية
خصوصا قال الفاضل المحشي والكاسب فكيفية الغضب ونعلم
جهة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول
الوجود بخلاف الثاني فكيفية العلم الاجمالي ثم لكلامه لان لكل
فعل [illegible] بعد [illegible] الفاضل مختار فلا بد له من تصور جزئي اجمالي
وقصد مترتب عليه وانت خبير ان هذا الوجه جاز في الكسب
ايضا والعرف الحكم وقد يناقش فيه بطلان اللازم بانه كلام
في المشعور بالشعور ولا [illegible] والموقع اشار

بقوله وليس هذا اذ هولا اه قه تشبيه على سكنات هذه الحالة

المسموع فيما بين المتكلمين على اصولهم والمحققون انه ليس هناك

الا استخص واحد عندهم حركة مستمرة الوجود من اول المسافة الى

النهاية غير منقسم من حيث الاضافة الى الحدود والمسافة متصور

على وجه جزئي على الدوام يقصد المنزيه عليه قه العضلات جمع عضلة وهي

لحمة مع العصب في المفاصل قه لئلا يحتاج اشارة الى وجه

ترجيح هذا الوجه فان الفصل يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى المفعول

ليصح تعلق الخلق به ثم يحتمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق

والا فالمعول يعم الخير بالنسبة الى الاختيار فلا يتم المقصود واما

الموصولة فهي عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير من تكلفات الكلام

ولعل هذا منه اشارة الى الترجيح

التوجيه الثاني على عدم

الحذف الذي

في التوجيه الاول

م م م م م م م

شهر ملک شجاعت ابن عم مصطفی حیدر
علی المرتضی شیر خدا سالار میدانش

امیر المؤمنین شاه عرشه جهان هم حسن یعنی
دو نور قرة العین علی باکدامنش

سخن موج است اگر در موج دلها جوشها دارد
بیا دانکه بپایان بود دریای عرفانش

قطعه [illegible] از اثر قلم

شنیدم که روزی سخن زد افلاطون یونانی
سخن را ببین بس ... که از آن گوهر کردند

سخن در تربیت [illegible] سخن ... باز نتوان
که سر از ... بر رفتن ... دران گفتن

سخن ... ... آن ساعت ... بجا
که یک ... ... ز صد ساله ... بجا

بسم الله الرحمن الرحيم

فوائده

الحمد لله الذي ذي الجلال والاكرام والصلوة على رسوله محمد خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام وبعد فهذه قواعد علقها احوج عباد الله الباري عصمت الله البخاري بن محمود الربوكري الفارغ عمره غفر الله غفرانه على مباحث عذاب القبر الى شرح العقايد علاء البقول علي رضي الله عنه العلم صيد والكتابة قيد رجاء من الله المستعان ان ينفعني بها وساير من احتاج اليها من اهل الايمان والمسئول عمن نظر اليها من طلبة الزمان ان يصلحوا ما هو فيها من الخلل والنقصان نيلا للثواب من الكريم الوهاب والله اعلم بالصواب قوله وعذاب القبر للكافرين الخ اعلم ان الترتيب الطبيعي العادي يقتضي تقديم قوله وسوال منكر ونكير على عذاب القبر والتنعيم فيه لان التعذيب والتنعيم بعد السوال والجواب ومتوقف عليهما عادة بمقتضى حكمة

الله تعالى

الله تعالى وعلى ما نطق به الحديث كما سيأتي الا انه قدم التعذيب والتنعيم على السوال للاهتمام بهما او كونهما مقصودين من السوال وقدم التعذيب على التنعيم اما لوقوعه في عامة الكتب ولكثرة النصوص الواردة في شانه او لكثرة محاله ثم قوله عذاب القبر من اضافة المصدر الى محل وقوعه فيكون بتقدير في اي تعذيب الله تعالى او تعذيب الملائكة بامره تعالى في القبر وقوله للكافرين مفعول به للتعذيب واللام لتقوية العمل ويجوز ان يكون المصدر مبنيا للمفعول اي المعذبية في القبر الحاصلة للكافرين فح يكون قوله للكافرين ظرفا مستقرا والعذاب هو وصول الالم الى المعذب والالم على ما قاله ابن سينا ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كك واتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن توقفوا في انه هل هو باعادة الروح الى البدن ام لا كذا ذكره التفتازاني في شرح المقاصد لكن يثبت في الاحاديث ان السوال والجواب باعادة الروح قال النبي عليه السلام قبض روح المؤمن ثم يعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان فيجلسانه في قبره ويقولان

من ربك الحديث وما ثبت في الاخبار من ان التعذيب يكون
مستمرا الى يوم القيامة كما قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا يشعر بانها بدون اعادة الروح فان من قال بها كما في الحديث
يقول هي لحظة عند السؤال ثم اعلم ان قد ورد في الحديث في حق الكفار
خاصة انه جعل في قبره تسعة وتسعون تنينا ينهشه ويلدغه ووجه
بعض الفضلاء علماء الحديث بان هذا العدد لا عوانه عن تسعة
وتسعين اسماء الله ثم اللام في للكافرين للاستغراق بان جميع
الكفار معذبون فان قلت استغراق المفرد اشمل فالمناسب افراد
الكافرين قلت نعم لكن اذا كان الحكم مما ثبت لكل واحد من احاد الجمع
يراد به ما يراد من استغراق المفرد واختيار صيغة الجمع للتصريح
بالشمول ثم ذكر القبر باعتبار الاكثر والاغلب والا فمن اكله السباع
او الطير او احرق او اغرق مثلا فهو معذب ومتنعم ومسئول — او صلب
ايضا كما سيجي ويجوز ان يكون عذاب القبر علما للعذاب الذي يقع
بعد الموت وقبل الحشر لسبب ان الغالب في الموتى تقبيرهم
قوله ولبعض عصاة المؤمنين ينبغي ان يراد بالعصاة من مات

غدو يا مداد وكردانيده و در بامداد و رفتن عشي و در شبانكاه و بيرسيد بر بعد
انتنين جمع تنين انست كه بزبان مار
لدغ كزيدن مار و كزدم مر

على العصيان فان التائب عن الذنب كمن لا ذنب له ولما لم يعذب
بعض العصاة فعدم عذاب الابرار يفهم بطريق الاولى فعلم من هذا
وجه تخصيص العصاة **قوله** لان منهم من لم يرد الله تعالى تعذيبه حيث — بعضهم
قال الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فان قلت المفهوم
من الاية ان يكون تعذيب البعض في مشية الله تعالى فكيف الحكم
بثبوت تعذيب البعض قلت في مشية الاختيار بصيغة تعذيب
يدل على وقوع التعذيب لكن تعيين ذلك البعض في مشية الله — المعذب
تعالى فلا اشكال لما قال من ثبوت تعذيب البعض بدون تعيين
المعذبين وما يدل على وقوع تعذيب بعض العصاة دون بعض اخرهم
في القبر الاستعاذة الواقعة في الادعية الماثورة من الاحاديث
الصحيحة من عذاب القبر اذ لو كان الكل معذبا او غير معذب لا فايدة
في الاستعاذة كما لا يطلب الرحمة للكفار ولا الاستعاذة في الجنة
من العذاب **قوله** فلا يعذب يجوز المعلوم والمجهول **قوله** وتنعيم اهل — بعينه
الطاعة في القبر اختيار لها صيغة التفعيل مبالغة في كثرة النعم
تعالى لاهل الطاعة وترك في العذاب طلبا لتقليله عن بعض عصاة
ذلكم

قال النبي عليه السلام اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر اجيبوا العلم

المؤمنين تعالى او الطاعة مصدر بمعنى الاطاعة اذ المراد منها الحاصل بالمصدر الذي هو الاطاعة و المراد جميع اهل الطاعة ان اريد باهل الطاعة من اطاع الله تعالى ايمانا ولم يعصه قط او بعضهم ان كان المراد باهل الطاعة اهل الطاعة في الجملة وح يجوز ان يكون هذا البعض معذبا ببعض ثم يكون مستحقا للطاعة قوله بما يعلمه الله تعالى ويريده متعلق بكل واحد من التعذيب والتنعيم او بالثاني فقط او الاول بالاول والثاني بالثاني والاحالة الى علم الله تعالى للاشارة الى ان ذلك مجهول الكيفية بعد ما ثبت وقوع اصله او للاشارة الى عظمته وكونه بحيث لا يدخل في عقولنا وذكر الارادة للاشارة الى ان ذلك التعذيب والتنعيم بعد ما ثبت وقوعه يقع باختياره تعالى وارادته دون الوجوب كما زعمت المعتزلة من ان تعذيب العاصي وتنعيم المطيع واجب عليه تعالى قوله وهذا اولى مما وقع اي ذكر مسئلة تنعيم اهل الطاعة ههنا اولى من الاقتصار على مسئلة ثبوت عذاب القبر لانها ايضا من المسائل الاعتقادية والمقصود في صدد بيانها في هذا الكتاب قوله دون تنعيم اي لم يذكر التنعيم في القبر وفيه ان هذا مفهوم من

الاقتصار

الاقتصار فالاقتصار اولى ويمكن ان يقال لما كان الاقتصار اضافيا اراد ان يشير الى المضاف اليه لئلا يتوهم غيره قوله بناء تعليل للاقتصار الواقع في عامة الكتب قوله فالتعذيب لذكر اجدر متفرع على كل واحد من كثرة الدليل وكثرة محل التعذيب لكليهما معا وبيان ان اعلم ان بعيد ان الاهتمام بذكر مسئلة عذاب القبر مقدما لا الاقتصار عليها ولهذا اعترض الشارح على القاصرين بقوله هذا اولى الخ وقدم التعذيب على التنعيم من ذكر كليهما فتامل قوله وسوال منكر ونكير وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام وانما هي بسبب لفظ المنطوق قال رسول الله صلعم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير من المنكر لهيبة كما يدل عليه صيغة الفعيل سواء جعلت مصدرا او مشتقا قال بعض المحققين والظاهر ان منكرا ونكيرا اجناس والافيخ ساعة واحدة يدفن اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعد ان يكون تنكيرهما للاشارة الى ذلك وفيه ان الله تعالى قادر على ان يخلق من الملك قدرة حضورهما في زمان واحد

اي لكونهما جنسا ١٢

اي للاموات في زمان واحد ويسأل سوالات متعددة في الكنة متعددة ١٢ منه

متنعما

في الكتب متعددة وليس سؤاله متعددة كما هو المشهور في ملك
الموت ايضا فقوله فلا يمكن ان يسأل ان الجميع قطعا على ان هذا
الكلام يستدعي ان يكون ملك الموت ايضا كذلك مع انه لم ينقل عن
السلف في ملك الموت مثل هذا قوله ولا يبعد ان يكون تنكيرهما
للاشارة الى ذلك وجه ان الظاهر ان منكرا ونكيرا علمان للملكين
فليس فيهما تنكير ليكون اشارة الى ما ذكره وقال ... واكثر ...
والتلويح تسميتهما منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند
تلجلجه اذا سئل واما النكير انما هو صوت يقرع الملكين قوله وهما ملكان
يدخلان القبر اذا كانت الميت مقبورا واما اذا كانت الميت ماكولا في بطون
الحيوان او مصلوبا في الهواء او غريقا في ... بأي كانت
ويجوز ان يخلق له قبرا وجمع اجزائه المتفرقة فيه فيسأل عنه وان
كان محبوسا بالخلاف قوله فيسأل ان العبد عن ربه وعن دينه وعن
نبيه اقتصر بهذا ولم يزد عليه كما وقع في التلقين المشهور الذي
يقرأ على الموتى عند القبر من قوله وعن امامك وعن قبلتك و
لعل ذلك بسبب انه لم يقع في الاخبار الصحيحة المشهورة وذكره في

التلقين

التلقين يجوز ان يكون للاحتياط بسبب وقوعه في بعض الروايات
قوله ان للصبيان سؤالا قيل ينبغي ان يكون هذا مخصوصا بصبيان
المشركين فان صبيان المسلمين مغفورون وفيه انه منقوض
بسؤال المطيعين المغفورين على انه يجوز ان يكون في سؤالهم حكم
ومصالح لم نطلع عليها مع ان المنقول عن بعضهم انه يسأل عن
اطفال المشركين انك هل تركت اباك وامك مؤمنا او كافرا تابعا له
في الاسلام او الكفر وهذا الوجه يجري في اطفال المؤمنين ايضا
قوله وكذا الانبياء عند البعض نقل عن الكفاية ان الاصح لا سؤال
للانبياء عم وقيل يسأل من الانبياء هل تركت امتك مطيعا او عاصيا وكان
مقصود الشيخ من اثبات السؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال
في المتن قوله ثابت كل واحد من هذه الامور يعني قوله ثابت خبر
لكل واحد من الامور الثلثة بطريق التنازع اشارة الى وجه افراد
الخبر مع المتعدد ثم الثابت يجوز ان يراد به الثبوت الخارجي لنفس
الامر وقوله بالدلائل السمعية يعني ان العلم بذلك متحقق بالدلائل

ويجوز ان يراد به الثبوت العلمي
ويكون قوله بالدلايل السمعية م

السمعية متعلقا به ح قوله بالدلايل السمعية من الكتاب والسنة و
اجماع الامة قوله لانها امور ممكنة بيان لثبوتها بالدلايل السمعية وحاصله
الشكل الاول كبراه مطوي وهي قولنا وكل امر اخبر به الصادق فهو
ثابت ثم بين اخبار الصادق بقوله على ما نطقت به النصوص وانما
قيد بالامكان مع ان ما اخبر به الصادق فهو ثابت لا يكون الا مطابقا
للواقع فيكون ممكنا لانه قد يتصور منه ما يستحيله العقل بظاهره ولا بد — يصدر
من تاويله بما هو ممكن كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى
يد الله فوق ايديهم وامثال ذلك ومن شرايط الاستدلال بالدلايل
السمعية ان لا يكون كذلك قوله اخبر بها الصادق والمراد بالصادق
اما النبي عليه السلام لان القرآن من جهته واما الله تعالى لان — ايضا يعلم ص
كل ما يخبر به النبي عليه السلام وحي يوحى وما ينطق عن الهوى ولا بد — وقوله تعالى ان هو الا وحي م
من قيد آخر وهو ما اخبر به الصادق بلا معارض ولا يبعد ان
يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطق به النصوص لان ما له
معارض ليس نصا عند التحقيق هكذا حقق بعض المحققين

قوله

قوله على ما نطقت به النصوص يعني انما قلنا اخبر به الصادق بناء على ما
نطق به النصوص قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي
يحرقون بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وضمير
الجمع لآل فرعون والآية في عذاب القبر بدليل ما في ذيله وهو قوله تعالى — نزلت م
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ولهذا نقل
تمامها وليس كذلك كما قيل ان قوله تعالى يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب دليل آخر لاثبات عذاب القبر بسبب ان صيغة اشد
يقتضي ان يكون عذابهم قبل يوم القيامة شديدا لكن الاشدية عند القيامة
يجوز ان يكون بالقياس الى غيرهم فان قلت الاشدية يدل — الآية بعد
على ان العذاب قبل يوم القيامة لا على انه في القبر مع انهم مغرقون
غير مقبورين قلت مراده بعذاب القبر بعد الموت قبل الحشر وهو ثابت — العذاب م
ذلك بالآية فان قلت الآية لا يدل على ثبوت العذاب بجميع
الكفار وهو المدعى قلت لما ثبت بالآية عذاب بعضهم ولا
قائل بالفصل بان بعضهم معذب في القبر وبعضهم غير معذب فيثبت
عذاب الكل فتامل قوله اغرقوا فادخلوا نارا الآية نزلت

في قوم نوح ومن عطف فادخلوا على قوله اغرقوا بالفاء التي للتعقيب
من غير تراخ يدل على ان تعذيبهم بعد الموت في الدنيا ولا يراد بعذاب
القبر الا هذا **قوله** استنزهوا عن البول اي لا تتلوث ذيلكم او رجلكم
برشاشته فان عامة عذاب القبر منه اي اكثره منه الكثرة اما باعتبار
افراد المعذب او باعتبار كمية العذاب في كل شخص وروي انه صلعم
مر بقبرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما
كان لم يتنزه عن البول والثاني يمشي بالنميمة **قوله** بالقول الثابت
هو كلمة التوحيد وقيل هو القرآن او دين الاسلام والباء للسببية
والمراد بتثبيتهم بسبب القول الثابت انه يكون جوابهم حقا
بثبوت الايمان ورسوخ كلمة التوحيد في قلوبهم **قوله** نزلت
في عذاب القبر مقول النبي وجزء لما قبله **قوله** الى آخر الحديث آخره
فيقولان ما كنت تقول في حق هذا الرجل **قوله** اذا قيل له من ربك
من تتمة الحديث وطرف للتثبيت فان كان مؤمنا فيقول هو عبد
الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين

ثم ينور

ثم ينور له فيه فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله حتى يبعث الله تعالى من مضجعه ذلك وان
كان منافقا قال سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثله لا ادري
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول كذلك فيقولان للارض التئمي عليه
فتلتئم عليه حتى تختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
تعالى من مضجعه ذلك **قوله** آحادها اي كل واحد من الفاظها **قوله** وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة الظاهر ان يكون في البعض منكر التنعيم اهل الطاعة
والسؤال والجواب ايضا بدليل قوله لان الميت جماد لا حيوة له
قوله في الجواب او الاقتصار التنعيم ايضا يدل على هذا اعلم انه قال في شرح
المقاصد اتفق الاسلاميون على حقيقة سؤال منكر ونكير في القبر
وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب الخلاف الى بعض
المعتزلة من الملاحدة وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منهم
لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق
قوله لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال
بعض الافاضل ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه

ثم بقي له ثم

تختلف

ثم

وقال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو

المسئلة فرقا انكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترفت به آخرون ثم
اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيبه بدون الروح ومنها
المعقول عن بعضهم لا يجوز ذلك بل قال يجمع الآلام في جسد الميت فاذا
حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال بدا م
باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي حنيفة رحمه
التوقف فيها وانكر ابن راوندي كون الميت جمادا وجعل الآفة كلية اي الموت
مخرجة من الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال ولله
اتفقوا الحق على ان الله تعالى يخلق في الميت القدرة والافعال
الاختيارية ويشكل هذا الجواب للمنكر والنكير وبما قال ارجع الى اهلي
فاخبرهم **قوله** وهذا الاستلزام دفع دخل مقدر هو ان الاسلاميين
لو اتفقوا على اعادة الروح الى البدن فكيف يجوزون ادراك الم العذاب
ولذة التنعيم مع ان الميت لا ادراك له وايضا اذا اعتبرناه مدة مديدة جماد م
لم يتحرك ولم يضطرب ووضعنا على صدره كفا من الذخيرة مثلا ورأينا
بعد مدة مديدة وجدناه كما كان ولا نرى اثر العذاب عليه فكيف
يتصور ان يكون معذبا فدفع بان هذا اي ادراك الم العذاب

اولذة

اولذة التنعيم لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك و
ان يضطرب او يرى اثر العذاب عليه فان قلت قد شاع عند
الاحاديث انه يعاد روحه في جسده ويجلس عند السؤال فيجيب الميت
سؤالهم اما مطابقا او غير مطابق للواقع فكيف يتوقف الاسلاميون يتوقف
في اعادة الروح اليه فكيف يتوقفون في قدرته على الافعال الاختيارية
كما صرح في شرح المقاصد قلت يجوز ان يكون التوقف في اعادة الروح
للتنعيم والتعذيب المستمر الى يوم القيامة لا فيما هو عند السؤال والجواب
وايضا ان يخلق الله نوعا من الحيوة بحيث قدر على جواب سؤال يجوز م
الملك بدون اعادة الروح ثم الافعال الاختيارية التي اتفقوا على
عدم القدرة عليها التي يكون على سبيل العادة المتعارفة في الدنيا
فيجوز انتفائها في القبر ووجود نوع آخر من النطق يطلع عليه الملك خاصة
قوله حتى ان الغريق الخ غاية لقوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع اعضاء
اه اولما سبق من ان التعذيب واقع على جميع الكفار والتنعيم واقع على والسؤال واقع من جميع الموتى وواحد من التعذيب م
جميع المؤمنين وليست هذه الامور مخصوصة بالقبر حتى ان الغريق
في الماء والماكول له **قوله** افردها بالذكر فان قلت ما معنى الافراد بالذكر مع انه جزء

المسائل الاعتقادية التي تذكر في هذا الكتاب فذكر سائر المسائل
قلت لعل مراده الاحتمال في افراده افرده بحكم احوال عذاب
القبر بقوله ثابت بالدلايل السمعية ولم يقل فيه حق مثل احوال القيامة
لكن الاولى ان يؤخر وسطها بين احوال الدنيا والآخرة كيلا يتوهم
بقوله لما هو متوسط فان اكثر احوال القيمة على احوال القبر متعلقة
بالدنيا واكثر ما بعد احوال القبر متعلقة بالآخرة والحكم بالافراد
بحر وتعبير المذكور بعيد كما لا يخفى قوله في بيان حقيقة الحشر لعل مراده
ببيان حقيقة الحشر ما ذكر بقوله والبعث حق والاليق ان يثبت المصنف
ذلك بالدليل كما هو المتبادر من البيان قوله وتفاصيل ما يتعلق بالامور
الآخرة والاولى ان يؤخر تفصيل ما يتعلق بصيغة المفرد ثم التفصيل
ههنا باعتبار اثبات حقيقة على كل منها على حدة قوله ودليل الكل من حقية
الحشر وساير احوال الآخرة قوله ونطق بها الكتاب والسنة معطوف
على ما اخبر بها الصادق اعاد للاشارة الى ان كلا من اخبار الصادق
نطق بها الكتاب والسنة يصلح ان يجعل دليلا على حقية هذه الامور
وان كان مآلهما واحدا والعطف للتفسير او في معرض الدليل

لاخبار

لاخبار الصادق قوله وصرح بحقية كل منها مقصود ذكر فايدة وتكرار
حق في كل واحد من احوال الآخرة قوله والبعث اعلم ان البعث والحشر
والمعاد كلها بمعنى واحد في هذا المقام وهو بالفارسية برانگيختن وزنده
كردانيدن وان كان كل منها بحسب اصل اللغة متغايرا قوله وهو ان يبعث
الله فيه ان ذكر البعث في تعريف البعث يستلزم الدور الا ان
يقال المعرف هو البعث المصطلح والمذكور في المعرف بمعنى اللغة ثم
اعلم في امر المعاد خمسة مذاهب الاول مذهب جمهور المسلمين انه جسماني
فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن كسريان النار في
الفحم اي الكنشت والماء في الورد فيجمع الله اجزاء البدن فيدخل فيه
الروح فيعيد كما في الدنيا الثاني مذهب كثير من العلماء الاسلام منهم امام
الغزالي والراغب الاصفهاني والقاضي ابو بكر زيد الدبوسي انه جسماني و
روحاني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وتعلق
به كما في الدنيا والاختلاف بين هذين الفريقين بسبب الاختلاف في
الروح في انه جسم او جوهر مجرد يتعلق بالبدن قال الامام الرازي
الفرق بين علماء الاسلاميين والتناسخية الكافرين ان المسلمين

يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل
في الآخرة والتناسخيين يقولون بقدمها وردها في هذا العالم الى
الابدان وينكرون الآخرة والجنة والنار والثالث مذهب الفلاسفة
الالهيين الذين ذهبوا الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم
بصوره واعراضه فلا يعاد والروح جوهر مجرد باق لا سبيل اليه
الفناء فبعد خراب البدن بل يعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات فالمعاد
عبارة عن عودها الى ما كانت عليه بقائها متلذذة بالكمال او متالمة
بالنقصان الرابع مذهب جالينوس واتباعه التوقف في امر المعاد
لتردده في ان النفس هو المزاج فينعدم بالموت فلا يعاد او
جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد الخامس مذهب الفلاسفة
الطبيعيين الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا
معاد لا روحاني ولا جسماني اصلا وزعمهم الى ان هذا الهيكل المحسوس بما له
من المزاج والقوى يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا اعادة
للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل
الفلسفة وللشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة فهو كفر

محض

محض وكذا الرابع قوله بان يجمع الله اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح
اليها الاجزاء الاصلية هي التي حصلت من نطفة الابوين
ثم اختلفوا في ان تلك الاجزاء موجودة متفرقة بعد الموت فيجمع و
يعاد الارواح اليها او معدومة بعد التفرق فيوجد ويجمع و
يعاد الارواح اليها وبعضهم توقفوا في ذلك وكلام الشارح يميل
الى الاول بل صرح فيه كما يفهم مما سيأتي من قوله لان مراده ان الله
تعالى يجمع الاجزاء وبعد تسليم امتناع اعادة المعدوم فقال قوله حق
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون الله اعلم ان الحق بهذه الآية هو
البعث الجسماني مطلقا لا بالوجه الذي بينه بقوله بان يجمع الاجزاء
الاصلية وقد ذكرنا الاختلاف الواقع فيه فظاهر عبارته ليس على ما ينبغي
ان يكون مراده ان البعث الذي حق ثابت بالادلة السمعية ينبغي
ان يكون بهذه الكيفية ليكون اسلم من منافشات المنكرين قوله الى
غير ذلك من النصوص يعني لا ينحصر في النصوص المذكورة فارجع الى
غير ذلك من النصوص القاطعة اي الدالة بالتصريح على حشر الاجساد
قوله فلذلك اعادة المعدوم او لم يسلم فان قلت بعد تسليم امتناع

الحشر
فيسعر
القاطعة بعض

اعادة المعدوم بعينه كيف يجوز ان يكون جميع الاجزاء الاصلية واعادة
الروح الواقع فيهما من اعادة المعدوم بعينه قلت مراده
ان جميع الاجزاء الاصلية الموجودة واعادة الروح الموجودة فيهما ظ
انه ليس اعادة المعدوم فتسميتكم ذلك اعادة المعدوم لا يضرنا و
اعلم ان هذا البحث في مقابلة المنكرين لحشر الاجساد وانما يتم على مذهب
من قال ببقاء الاجزاء الاصلية والروح بعد الموت واما على مذهب
من قال بفنائهما فالجواب عن المنكرين ح هو منع امتناع اعادة المعدوم
بعينه تأمل قه وبهذا يسقط ما قالوا ينبغي ان يقول الا عادة بالاجزاء
الاصلية التي حصلت اولا من نطفة الابوين يسقط الاعتراض المشهور
من المنكرين المنقول بقوله لو اكل اه لكنه لم يسقط به ما قالوا انه
لو اكل انسان انسانا بحيث صار اجزاء الاصلية للمأكول نطفة في الاكل
ووجد منه ولد فالاكل فاما ان يعاد الاجزاء الاصلية للمأكول في
المأكول او في ولد الاكل معا وهو محال او باحدهما فلا يكون الاخر معادا
الجواب ان مادة النقض يجب ان يكون واقعا ووقوع تلك المادة مم
لجواز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية للمأكول عن ان يكون غذاء

في الاكل

في الاكل فضلا عن ان يكون نطفة فيه وبهذا اندفع الاعتراض
الاول ايضا فتأمل قه وبهذا ابطل التناسخ اي القول بالمعاد الجسماني قول بالتناسخ
عند اهل الحق مطلقا قه مر ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل
احد فيه ان التجرد عن الشعر واللوازم لا يستدعي مغايرة البدنين
قال الفاضل المحشي قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد والا لزم تعذيبه
بلا شركة في المعصية ينبغي ان لا تغاير البدنين اذا كان ضرسه مثل
احد لجواز ان يكون ذلك بالانتفاخ والا لزم تعذيبه بلا شركة في
المعصية قه وبهذا ان العذاب في الروح المتعلق به وبانه يمكن ان يحفظ
الله تعالى الجزء الزايد عن العذاب وبان الزايد يجوز ان يكون من النار
لكنه كلام على السند كما لا يخفى قه ومن هيهنا قال من قال اه هذا الكلام مما من
القوم والتناسخ فلا يناسب نقل الاعتراض الا ان يذكر في الجواب
بعد قوله وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ومن
هيهنا قال من قال اه قه انما يلزم التناسخ حاصل الجواب ان في التناسخ
لا بد من مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء اي الاجزاء الاصلية التي
تبقى مع البدن من اول الحيوة الى اخرها وعلم يلزم تلك المغايرة في المعاد

قيل هـ

الجواهر

فتامل

سيد محمد
وجود وحلول انتقال الروح الى البدن
آخر فضامه الى البدن الاول
والتناسخ ابطلم

الجسمانی وقوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها یدل
علی ذلک لمغایرة بل یقال لان من اول الصبی الی آخر الشیخوخة
شخصا واحدا مع مشاهدة التغیرات الکثیرة فی هیئته وجلده
وبدنه کما لا یخفی ق والوزن ای وزن اعمال العباد من الحسنات و
السیئات حق ثابت بالادلة السمعیة وهذا ظاهر فی الحسنات والسیئات
واما فیمن لم یکن السیئة والحسنة فیما یوزن حسناته وسیئاته غیر
معلوم فیجوز ان لا یکون الوزن فی حقهم او یوزن عمل بعضهم بعمل
بعض آخر والله تعالی اعلم واعلم ان المناسب تقدیم مسئلة حقیة
الکتاب علی الوزن اما اولا فلان المشهور ان اهل الحشر ینظرون بعد الحشر
مدة مدیدة ثم یلقی کتابهم الیهم واما ثانیا فلما ثبت فی الحدیث
من ان الموزون هو کتاب اعمالهم فقائل ق والمیزان عبارة
عما یعرف مقادیر الاعمال فذهب کثیر من المفسرین والمحدثین الی
ان له کفتین وشاهینا ولسانا عملا بالحقیقة لامکانها والمقدار
ههنا عبارة عما یتعارف بین اهل الناس من الخفة والثقل والقلة
والکثرة والزیادة والنقصان وغیر ذلک فلا یرد ان المقدار

مطلب وزن

مطلب میزان

مایکون

ما یکون من المعدودات ومما له کمیة فالمیزان یعرف الکیفیات من الخفة
والثقل ش وانکروا المعتزلة ومنهم من قال امتنع عقلا ومنهم من قال
توقف ولم یحکم بثبوته وحملوا الوزن الواقع فی الایات والاحادیث
علی معنی العدل او علی المقابلة الواقعة من الملائکة بالسیئات والحسنات
فیظهر رجحان احدهما علی الآخر او تساویهما ولم یلزم البعث لعدم علم
الملائکة بذلک الرجحان او التساوی وایراده انهم مما وقع الوزن بلفظ
الجمع فی قوله تعالی ونضع الموازین بالقسط وقوله تعالی واما من ثقلت
موازینه والجواب ان الجمع یجوز ان یکون للاستعظام او باعتبار
اعداد الوزن او غیر ذلک فقائل ش ان الکون اعادتها لا یمکن وزنها
یعنی اعادة الاعراض بعینها ممتنعة ولو سلم امکانها فوزنها غیر ممکن
اما لانه لا وزن لها او لانه لا یمکن وضعها فی کفتی المیزان ق عبث
ما لیس فائدة علی قدر العمل ق قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال هی
التی توزن وقال النبی علیه السلام ان کتابا فی اشهد ان لا اله الا الله وحده
واشهد ان محمدا عبده ورسوله مع صغره ثقلت فی الکفة تسعة وتسعین
سجلا کل سجل مد البصر وقیل یجعل الحسنات اجساما نورانیة والسیئات اجساما
کل سجل ص

ظلمانية فيوزن وقيل يوزن العبد مع عمله وفيه تأمل الا ان يق
يوزن بعض العباد ببعض آخر قوله فعلى تقدير تسليم اشارة الى الجواب
عن الدليل الثاني للمعتزلة وحاصله ان البحث انما يلزم اذا كان
افعاله تعالى معللة بالاغراض وهو ممنوع فانه لو كان افعاله تعالى معللا بالغرض
لكان مستكملا بتحصيل ذلك الغرض اذ لا بد في الغرض ان يكون وجوده
اصلح فيلزم النقص وهو باطل وتسليم كون افعاله تعالى معللة بالاغراض
انما هو باعتبار ان المراد منها الحكم والمصالح التي تترتب على الافعال
الاختيارية بمقتضى ملكه وملكوته سبحانه وتعالى بقرينة قوله لعل في الوزن
حكمة لا نطلع عليها لا الغرض بالمعنى المذكور الموجب للنقص هذا وفيه
انه يلزم على هذا ان لا يكون المنع والتسليم واردا على شيء واحد كما
لا يخفى قوله وعدم اطلاعنا اه قيل يمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان
يطلع حفظة النار استحقاق كل معذب وملائكة الجنة استحقاق
كل متبرر قوله والكتابة المثبت وصف الكتابة بكون متناهية تنبيها على
ان المراد به المعهود وهو الذي كتبه كرام الكاتبين الذين يعلمون يعلمون
ما تفعلون من العبادات والمعاصي قوله يؤتى للمؤمنين اه الظاهر ان

يق

يق الا ان ذي يكون صفة بعد صفة للكتاب اذ بدونه نكرة لا يصلح صفة
المعرفة ويؤيده قوله يهم جزئية للكتاب فان قوله حتى جزئه فقوله
حتى الثاني مع عدم شيء اخر قبله في اصل بعيد ولا يصلح للحالية
في هذا المقام او كونه حالا غير مقيد بحال كما لا يخفى نعم الظاهر ان
تؤتى جميع المؤمنين بايمانهم كتب الطاعات والعبادات جميعا
لكن ظاهر قوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وينقلب الى اهله مسرورا يدل على ان لا يكون هذا
المؤمن من العاصين المعذبين في النار بعصيانه فعلى
هذا يبقى حال عصاة المؤمنين المعذبين بعصيانهم هل تؤتى
كتبهم بايمانهم او بشمائلهم ووراء ظهورهم ويمكن ان يق ان
الآية يتناولهم وسرورهم لاجل الخلاص ودخول الجنة
بالبشارة الى صلة باتيان كتبهم بايمانهم فتأمل قوله و
للكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى
واما من اوتي كتابه بشماله ووراء ظهره اي يؤتى كتابه بشماله
من وراء ظهره انتهى قوله وسكت عن ذكر الحساب فانه ايضا

مطلب السؤال

حق ثابت بدليل قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قه اكتفى بالكتاب
بذكره في القرآن لا وجه له قه والسؤال حق لقوله عليه السلام يفهم من هذا
الحديث المستشهد بحقية السؤال ان السؤال عن المؤمنين وعن ذنوبهم
على وجه الستر قه فيضع كنفه اي جانبه وستره وهو الظل والجانب والناحية
وفي بعض النسخ فيضع كنفيه تثنية كنف وهي عبارة عن رفقه وترحمه
للعباد قه حتى قرره بذنوبه قه والحوض حق لعله لم يراع الترتيب الذي يقع

مطلب الحوض

في موقف العرصات فقدمه على الصراط ثم عطف الميزان عليه اذ المشهور ان الوقوف على الحوض
بعد المرور على الصراط وهذا هو المنقول من الفقيه ابي ذر كما وقع في المخدوم
اعجاز قده في نظم العقائد ش چون زدوزخ كنند خلق گذر ش گشت شور
كنند در كوثر ش دود و زنج از خود فروشويند ش سوى جنت سراى خود
پويند ش لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر اعلم ان الكوثر عند الاكثر الخير
الكثير البالغ في الكثرة كما قال التفتازاني في تفسير قوله تعالى فعلى هذا الاول
على الخط ومن حمله على الحال وقال انه نهر في الجنة وقال بعضهم انه اسم
حوض في الموقف يسمى كوثرا لانه يمتد من نهر الكوثر وكان كلام
الشارح مبني على هذا قال الفاضل المحشي كلامه يشير الى ان الكوثر هو

الحوض

الحوض في الموقف قه والابيض من اللبن اي اشد بياضا منه قيل ان
اشتقاق افعل التفضيل من الالوان شاذ لكن جوزه الكوفيون في
لفظي السواد والبياض لانهما اصل للالوان قه ولا يظمأ الظمأ العطش قال
الفاضل المحشي يجوز ان يكون له طعم لذيذ فيلتذ بريحه وطعمه عند الشرب
الثاني ان وقع انتهى يريد دفع منافسته من ان قوله لا يظمأ ابدا
يقتضي ان لا يعطش من شربه مرة فلا يشربه ثانيا اهل الجنة ولا
المؤمن العاصي الذي دخل النار لعصيانه ثم خرج وذلك مستبعد فدفعها
بقوله يجوز ان يكون له طعم لذيذ قه والصراط حق الصحيح المشهور ان الميزان
قبل الصراط كما وقع في المتن وقيل بما روي من ان الصحابة قالوا
يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط فان
لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض يدل على تقديم الصراط
على الميزان والحوض والجواب ان الطلب في الامكنة المرتبة يجوز ان
يبتدأ منها اي طرف كان وتقدم الصراط يجوز ان يكون اشارة
الى ان الاحتياج الى التشفيع والمهم فيه اكثر على ان الحديث غريب
الرواية فلا يعارض الحديث المشهور قه وهو جسر ممدود على متن جهنم

السواد

ان يلتقى

مطلب صراط

يرده الاولون والآخرون على ما ورد في الحديث وكان المورد
عليه هو المراد لو رد كل احد الناس في قوله تعالى وان منكم الا واردها
قوله واكره اكثر المعتزلة وقوعا وجوازا وجوزه الهذيل وبشر من
المعتزلة من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته قوله
فهو تعذيب للمؤمنين فيه انه على تقدير تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين
يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب ثم الذين انكروا الصراط قالوا
المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل
المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والصوم والزكوة
ونحوها وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها
ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها كذا في شرح المقاصد قوله والجواب
ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور كالمشي على الماء والطيران عليه ص
في الهواء آية مخالفة العادة قوله الى غير ذلك مما ورد في الحديث
آخر الحديث منهم من يجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه منا يعبر ص
في الجواد الضعيف ثم ان الشيخ لم يصرح بدليل حقيقة المراد كما

صح

صح في اخره انه اما اكتفى باشتهار الآيات والاحاديث الواقعة
في شانه او بما ذكر من مضمون الاحاديث في شانه حيث قال في آخره
مما ورد في الحديث قوله تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها
له وهم الفلاسفة الالهيون القائلون بالمعاد الروحاني فيجعلون
ما ورد في الشرع من الجنة والنار والثواب والعقاب من قبيل
اللذات والآلام العقلية قوله وجود الجنة في النشأة الاخرى وحاصل التمسك وانكروا هم ص
المذكور هيهنا هو انه لو وجدت مع الاوصاف المذكورة في حقها ومن الجنة لو وجدت ص
وصفها كون عرضها كعرض السموات والارض اما في عالم العناصر او في وهذا الوجود ص
عالم الافلاك او في عالم آخر غيرهما اما في وجودها في عالم العناصر اي
في تحت فلك القمر فمح اذ لا يسع فيه ما كان عرضه كعرض السموات
والارض ولا يبقى للعناصر مكان واما في عالم الافلاك فيستلزم جواز
الخرق والالتيام ووجهه على ما قالوا ان الجنة والنار على ما يثبتونهما
اهل الحق مما يقبل ما يكون هو عند بسبب حصول العنصريات فيهما
والدخول والخروج وهذا لو كان في الافلاك يلزم الخرق والالتيام
فيها لكن هذا الخرق والالتيام اللازم مما ذكرنا ليس بسبب كون

عرض الجنة كعرض السماء والارض في سوق كلام الشارح يقتضي ذلك ويمكن ان
تقال مرادهم ان الجنة الذي عرضه كعرض السموات والارض كان في الافلاك لزم
يلزم ان يتخرق الافلاك حتى يسع ذلك الشيء مع ما يقابله الذي هو النار فيهما
ثم نظام الافلاك يستلزم التيامها ايضا فيلزم الخرق والالتيام واما لو كان
في عالم آخر غيرهما فالمقدمة التي ذكر فيه ان الفلك كرى فلو وجد عالم آخر بسيط ص
وراءه لكان كريا ايضا فيلزم بين العالمين خلاء وهو محال انما ذكره في وجهه لكن كلام بناء على اصلهم الفاسدة فلا يوجد عالم الافلاك الا بنقطة صح
الشارح يدل على ان مقصوده بهذا الظاهر لزوم جواز الخرق والالتيام وكلام ان
يقع في توجيهه انهما اذا كانا في عالم آخر فخرج خلايق الحشر من هذا العالم الواقع
تحت فلك القمر الى ذلك العالم يستدعي خرق هذا الفلك ثم عدم نظامه يقتضي التيامه
فيلزم الخرق والالتيام على تقدير كونهما في عالم آخر ايضا قال واعلم ان هذه
الفاسدة على تقدير صحتها تنفي مخلوقية الجنة والنار ووجودهما في الادلة ص
الآن لا مطلقا فالمناسب ان يكون ذلك التمسك لمنكري قوله كونهما
مخلوقتين الآن لا لمنكري وجودهما مطلقا فان بعد فناء هذا العالم
والافلاك وجودهما في عالم آخر في القيامة لا يلزم شيء مما ذكر بسبب وجود الجنة و
النار اذ تغير السموات والارض في النشأة الاخرى كما نطق به آيات

القرانية

القرانية الان نقول هذه الادلة الفاسدة على نفي الجنة والنار مبنية
على اصلهم الفاسد من ان عالم الافلاك لا يفنى ولا يجوز له الخرق و
الالتيام واذا وجد ابطال المقدمات المذكورة يلزم فناء الافلاك والخرق فتامل
قه تكرير وتوكيد يعني لقوله مخلوقتان لكن بملاحظة قيد الآن اذ المتبادر
من الوجود الموجود في الآن والمخلوق اعم ثم اعلم ان الاكثر على ان الجنة الاكثر ص
فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة المأوى ومن قوله عليه السلام سقف الجنة تحت عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قه لا قصة
آدم عليه السلام وحواء وسكانهما في الجنة ثم اخراجهما باكل الشجرة على ما نطق
به الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة وهي تثبت وجود الجنة وكذا
وجود النار بسبب انه لا قائل بالفصل فان قلت قصة تثبت وجودهما في الزمان آدم ص
السابق لا وجودهما الآن قلت لما ثبت وجودهما في السابق ولم يقم دليل
على فنائهما مع ان سوق الآيات والاحاديث يقتضي وجودهما الآن ايضا
حكمنا بوجودهما الآن ايضا فان قلت وجود الجنة والنار الآن من المعتقدات والمطالب اليقينية
انه لا قائل بالفصل بان يكون الجنة موجودة دون النار قلت اصل فكيف يثبت بهذا الدليل وبما ذكرتم منا ص ص

وجودهما من الظنيات لا من اليقينيات بل ظنيا يكفي فيها الادلة الظنية
وهذه الاية تكون بالخلاف في هذه الخصوصيات وفيه ان اصل وجودهما لو كان
من اليقينيات انما ثبت بالدليل القطعي فلم يتعرض بدليل ان اشتم تقولكم لا قايل
بالفصل ثم المنكرين من الذين زعموا ان الجنة لم تخلق بعد ما قالوا في توجيه
قصة آدم ان جنة آدم بستان في ارض فلسطين من اراضي الشام
وحملوا الاهباط الواقع في قوله تعالى اهبطوا منها جميعا على الانتقال منها
الى ارض هند وقال المحققون لا شك ان امثال هذه التوجيهات تجر
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين يغني في ما تقدم من ذلك ق او لا [?] ضرورة
في العدول عن الظاهر حملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في
تحققه كما في قوله تعالى ونفخ في الصور وقوله تعالى ونادى اصحاب النار اصحاب
الجنة وغير ذلك لامكان حملها على الحقيقة وعدم القرينة على المجاز ق
فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين [?] بان
صيغة نجعل الظاهر ما يدل على ان وقوع الجنة وخلقها في الاستقبال
في الآخرة وهذه المعارضة مردودة لان صيغة نجعل متعد الى مفعولين
والمعنى نجعلها مسكنا للذين لا يريدون علوا ولا شك ان جعلها مسكنا
[?] دائم

في الاستقبال

بمعنى انه ص
اشتهر در [?]
قلنا ص

في الاستقبال لا ينافي وجودها الآن كما لا يخفى قال الفاضل المحشي
من ان المثاب ومن جعل الدار مسكنا بتخصيص تمكينه من التمكن فيها وهذا
المعنى لازم لوجود الجنة ثم اذ يجوز ان التمكن في الاستقبال والدار موجودة
في الحال فيتامل ق يحتمل ان يكون حين الحال والاستمرار فاذا اريد الحال والاستمرار
يلزم من الدنيا وهو حط اذ لا قايل بانه في زمن النبي عليه السلام موجود في
دون ساير الاوقات ق فقصة آدم تبقى سالمة فان قلت انه منافي
لقصة آدم ايضا فيكون معارضا له قلت قصة آدم في اثبات المطلب يقيني
وهذه الآية ظنية والظني لا يعارض اليقيني وفيه ان كون هذه الآية
ظنية بعد تسليم المذكور ممنوع ق لو كانتا موجودتين فيه انه على تقدير ان
لم يكونا موجودتين بل توجدان في الآخرة يلزم ايضا ذلك المحذور من فنائهما
لهما بمقتضى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وعدم فنائهما بمقتضى قوله تعالى
اكلها دائم وجب بان المراد كل ممكن اي موجود هالك قبل النشأة الآخرة
الا وجهه ق انما المراد الدوام بالذات والمراد دوام نوعه وان فني كل
شخص من اشخاصه في الآن فيه لا يوجب فنا النوع اصلا لحظة ولا اكثر منها
ق بل يكفيه الخروج عن الانتفاع به قبل المراد الخروج عن الانتفاع المقصود به

يكون ص
وجوده ص
بكل شيء ص
كما بقي الطعام موجود دايما في بلدة سمرقند وفنا كل شخص ص

والاقيشتع به عند علماء الفقهاء بالاستدلال به على وجود الصانع و
هو اعظم من المنافع قم باقيتان لا يفنيان ان اريد بالتغاير المنفعي
الى الوجود بعد الوجود فقوله لا يفنيان ما سيبين معنيه لكون الوجود بعد الوجود
مستمرا وان اريد به المضي الى عدم فرادي الوجود واستمر فقوله لا يفنيان تاكيد قم لقوله
تم في حق الفريقين خالدين فيها ابدا اي وقع هذا القول تارة في حق اهل
الجنة وضمير فيها راجع الى الجنة ووقع تارة اخرى في حق اهل النار وضمير
فيها راجع الى النار قم ودهب الجهمية الجهمية بضم الجيم وفتح الهاء هم اصحاب
جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة الذين ينفون الفعل والقدرة
من العبد وهو من ترمذ اظهر بدعته في بصرة وبخارا وهو في زمن سلم بن
احوز من خلفاء بني امية قتله سالم بمرو قم الكبائر تسعة وروى ابو طالب المكي
انها سبعة عشر اربعة في القلب احدها الشرك بالله والثانية الاصرار على المعصية
وفيه انه يجوز ان يكون عقليا او فعليا ولا شك ان الاصرار بها الكبائر
من الكبائر فهذا جمع الاصرارات من الذنوب المتعلقة بالقلب غير صحيحة
الا ان يقال ان للقلب اكثر مدخل في الاصرار والثالثة القنوط من رحمة الله
والرابعة الامن من مكره وقال اربعة في اللسان احدها شهادة الزور

الثانية

والثانية قذف المحصنة والثالثة اليمين الغموس فهو زنة جرير
وزجير وكان هذا الحلف يغمس الحالف في الاثم او النار واليمين الغموس فعول
بمعنى الفاعل اي المغمس والرابعة السحر وكون جميع انواعه من الكبائر محل نظر
وقال ثلاثة في البطن احدها شرب الخمر والثانية اكل مال اليتيم ظلما والثالثة
اكل الربا وهو يعلمه واثنان في الفرج الزنا واللواطة واثنان في
اليدين القتل والسرقة ولعل جعلهما من الامور التي تحصل باليدين باعتبار
الاغلب والا فيجوز وقوعهما من غير اليدين وقال واحدة في الرجلين الفرار
من الزحف وواحدة في جميع الجسد وهي عقوق الوالدين قم الشرك بالله
قيل المراد بالشرك مطلق الكفر والا يخرج سائر انواع الكفر مع كونه جميعها
من الكبائر ثم اورد عليه شيعة ذلك فذكر السحر فهو من انواع الكفر فيلزم عدم
انحصار عدد التسع ايضا ويمكن ان يقال ان كفر الساحر مختلف فيه
وكون الكبيرة متفق عليه فلهذا ادرج وعد كبيرة اخرى فيتم عدد
التسعة وقال بعض المحققين المراد بالشرك هو النوع الخاص من الكفر
اتخاذ الشريك لله وقال صلى الله عليه في رواية ابن مسعود ان
تدعوا لله ندا وهو خلقك وانما خص بالذكر لانه اخص الكفر كما انه خص

اي لاجل حرص في ان يطعم الولد مع الاب او الام

في رواية لتقتل الولد خشية ان يطعم منه الزنا بزنا حليلة جاره
مع ان مطلق القتل بعض وان تامه الكبائر وفيه ان الواقع في حديث ابن
مسعود انه قال رجل يا رسول الله اي الذنب اكبر ثم قال الطبع ان تدعو لله
ندا وقد خلقك قال ثم اي قال ان تقتل ولدك خشية ان يطعم معك قال ثم اي
فقال ان تزني بحليلة جارك الحديث ولا يخفى ان هذا الحديث يدل على ان
الشرك اكبر الكبائر ثم في نوعه الذي هو الكفر المطلق ومن سائر انواعه الكبائر ايضا
ثم اكبر الكبائر بعدهما الزنا المخصوص في نوعه وذكر الكبر باقية في الحديث
المذكور آخر الكتاب بلفظ مطلق الكبيرة التي روى ابن عمر انها تسعة
فحمله على مطلق الكفر اولى بها ولا يلائم فيه بحديث ابن مسعود كما لا يخفى
قه وقتل النفس بغير حق هذا اكبر الكبائر بعد الكفر وفي الحديث قتل
المؤمن اعظم عند الله من زوال الدنيا قه وقذف المحصنة شرط الاحصان
ههنا الاسلام والتكليف والحرية والعفة من الزنا وما في معناه
القبيح ولعل وجه التخصيص بالمحصنة ان القذف غالبا بالعنوان
والا فقذف المحصن ايضا من الكبائر قه بالزنا الا قرب بحقيقة بولج في
قبل خال عن ملك في شبهة ووقع في بعض كتب [illegible] ايلاج

اكبر

الشرك

بعد الكفر المخصوص في نوعه الذي هو مطلق الكفر القتل وما دونه الزنا ثم اكبر الكبائر

العفيفة

يكون

مفسر

فج

فرج في فرج محرم مشتهى طبعا بلا شبهة وبين التفسيرين عموم من وجه
لصدق الاول على الوطي في غير المشتهاة دون الثاني وصدق الثاني على
اللواطة دون الاول قه والفرار عن الزحف الزحف الجماعة التي يزحفون
الى العدو اي يمشون اليهم بمشقة من زحف الصبي اذا دب على استه واراد
باز اي الكل مسلم اكثر من كافرين جاز التولي قه والسحر قيل السحر اظهار خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ
وقال القاضي البيضاوي المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى
الشيطان فيما لا يستقل به الانسان وذلك لا يستتب الا لمن يناسب في
الشر وخبث النفس قال التناسب شرط في التضام والتعاون قه والالحاد
في الحرم اي العدول عن القصد في المسجد الحرام قال صاحب الكشاف في
تفسير قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم ترك مفعول
يرد ليتناول كل متناول كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما عادلا عن القصد
وتحليلا نذقه من عذاب اليم يعني الواجب على من كان فيه ان يضبط نفسه ويسلك
طريق العدل في جميع ما يهم به ويقصده وقيل الالحاد في الحرم منع الناس عن
عمارته قه وزاد ابو هريرة يعني وقع في الحديث رواه ابو هريرة عن النبي عليه السلام

للعادة

فيهما

الاقتصاد

السداد

اكل الربو الا ان ابا هريرة زاد اكل الربوا هم عند نفسه وكذلك اراد
مع قوله وزاد عليه قوله وكل ما يوعد الشارع عليه بخصوصه والقرب منه عليه م
ما روي عن ابن عباس رض كل ذنب ختمه الله تعالى بنار او غضب او لعنة او
عذاب فهو كبيرة قه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهو كبيرة ما ذكره
روي ان رجلا سأل ابن عباس رض كم الكبائر فقال هي الى اشبع م
سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
قه والحق ادعية ان قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ
لولا ذلك لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم الارتكاب بجميع ما يتصور
ما هو اصغر منه واني يتيسر ذلك قه والكبيرة المطلقة هي الكفر يعني لا يطلق
اسم الصغيرة على الكفر وليس منه جهة الصغر بالنسبة الى ذنب آخر وان
كان بعضه اقبح من بعض قه اذ لا ذنب اكبر منه اي لا ذنب من نوع آخر الكفر م
اكبر من الكفر وان كان بين افراده واصنافه مراتب لكن لا يطلق على
الكفر الذي دون كفر آخر اسم الصغيرة لما ذكرنا آنفا قه وبالجملة ان لا كفر
ان المقام لا يقتضي لكلمة بالجملة لان ما بعده ليس مجملا لما سبق بل الاولى

ان

فتستقل ويه وجوه م
ان يترك لفظ بالجملة ويقول والمراد ههنا ان الكبيرة التي غير الكفر قال
قه لبقاء التصديق الذي كما استدل على هذا المطلوب بوجوه فالاول ان هذا التعليل يترك م
ههنا لانه هو حاصل الوجه الاول فيكون مكررا قه ولا تدخله اي العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج والمعتزلة يتفقون ايضا في عدم ادخال الكبيرة في الكفر
فاسناد هذا الخلاف الى الخوارج فقط لكن الخوارج في المسئلة الاولى
مع قولهم جميعهم معهم هناك بناء على انه يفهم من اخلافهم هنا المخالفة ثمة ايضه م المعتزلة م
قه خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو فيه انه يفهم
من هذا الكلام انه اذا لم يقترن به خوف العقاب ورجاء العفو كان مؤمنا
ايضا مع ان الامن من مكره والقنوط من رحمته كفر ويمكن ان يقال المراد
بمقابل بهذا الخصوص يجوز ان يكون عدم الاقتران بالخوف والرجاء
بطريق الذهول عنهما لا لما ذكره من الامن او اليأس فتامل وايضا يجوز
ان يراد خصوصا اذا اقترن بمجموع هذه الامور ويحصل طرف المقابل
اقتران ببعض منها قه او الفه تعززا وانشنى كعقوق الوالدين نقضا
لهم بها قه لا ينافي جزمه لقوله ومجرد الاقدام على الكبيرة قه نعم اذا كان بطريق الاستحلال الاستحلال م
والاستخفاف اما الاستحلال فظاهر واما الاستخفاف فهو كفر بظاهر الشرع

لان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة البارية
في اعتقاده ويجوز ان يراد من الاستخفاف استخفاف الشريعة فكذبه
مع التيقظ ثم اعلم ان استخفاف المعصية اذا وقع في الصغيرة وكان باعثا
على الاصرار عليها يلزم ان يكون كفرا فمقتضى هذا البيان يجوز ان يكون الاصرار
على الصغيرة بهذا الكيف كفرا قال ق توبوا الى الله توبة نصوحا التوبة
الرجوع عن المعصية قال البيضاوي سئل علي رضي الله عنه عن التوبة فقال
يجمعها ستة اشياء على الماضي من الذنوب الندامة وللفرائض الاعادة و
رد المظالم واستحلال الخصوم وان تعزم على ان لا تعود وان تربي نفسك
في طاعة الله تعالى كما ربيتها في المعصية وقال النصوح المبالغة في النصح
وهو صفة التائب فانه ينصح نفسه بالتوبة ووصفة التوبة على الاسناد
المجازي مبالغة في النصاحة وهي الخياطة كانها تنصح ما خرق الذنب و
قرء ابو بكر بضم النون وهو مصدر بمعنى النصح او النصاحة تقديره ذات
نصوح او ينصح نصوحا ق وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية
في دلالة هذه الآية على ما هو المقصود بحث فان تلك الشرطية لا يقتضي البقاء
على صفة الايمان بعد القتال ق كتب عليكم القصاص في القتلى فيه ايماء

فيلزم ان ص

قاطع ص

ان

ان يراد الاخوة الواردة في الآية السابقة ق وهي كثيرة يحتمل ان يكون بالباء ص
الموحدة اي المقاتلة بين المؤمنين كثيرة ويجوز ان يكون بالثاء المثلثة اي الايات
الواردة في هذا الباب الدالة على اطلاق المؤمن على العاصي كثيرة غير محصورة
فيما ذكر ق او منافق قيل المنافق اظهار الايمان وابطان الكفر ومنه قيل
المنافق الكافر الغير المجاهر وقيل النفاق ضربان احدهما ما ذكر وثانيهما
ترك المحافظة على معالم الدين سرا او محافظتها علنا وتفصيل فرق الكفرة
على ما في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان اظهر
كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك
وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم
الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري
تعالى فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهار شعائر
الاسلام يعتقد عقائد هي كفر فهو الزنديق ق وهو قول الحسن
البصري اي اولا اذ ذكر في بعض الكتب انه رجع عن هذا القول ووجه القول الكتب ص
الاول ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه
كاذب في دعوى تصديق النبي باجابة من عند الله ق والجواب ان

المراد بالفاسق في الآية هو الكافر بدليل السياق حيث قال واما الذين
فسقوا فمأويهم النار الى قوله كنتم به تكذبون ولا نزاع في ان مرتكب
الكبيرة غير مكذب فثبت ان المراد من الفاسق في الآية هو الكافر قه فما
اعظم الفسوق فان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال
فسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر قه و
الحديث وارد على سبيل التغليظ والمعنى ان موجب الايمان حفظ الامانة
والامتناع عن الزنا مثلا والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك كانه لم يكن
ولا يلزم الكذب في اخبار الشارع لان المراد بالايمان هو الايمان الكامل
لان من عادة البلغاء ان يحصروا النوع في الفرد الكامل قه لابي ذر لما بلغ
بالغ روى عن ابي ذر رض قال اتيت النبي عليه السلام صلى الله عليه
وعلى آله وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فما من عبد
قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان الا وقد
سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال
وان زنى وان سرق ثم قلت في الثالثة والله وان سرق قال وان زنى وان
سرق على رغم انف ابي ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث

قال

قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر اي وصل الى الرغام وهو التراب على طريق م
فعلت ذلك على رغم انفه اي كراهة منه على خلاف مراده لا ولا له قه ومن
لم يحكم بما انزل الله صورة استدلال الخوارج بها ان المراد ممن لم يعمل بما
انزل او المراد ممن لم يحكم عند التحاكم ورفع القضايا اليه بما انزل الله في آية اي
بمقتضى الشرع بل حكم بمراد نفسه ومصلحته ولا شك ان هذا العصيان فيحكم الله
بانه اولئك هم الكافرون فعلم من ذلك ان العاصي كافر والجواب ان المراد
بما انزل الله هو التورية بقرينة سابقة وهو قوله انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد
من لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا شك في كفره وقيل المراد من لم يحكم هو التصديق
ولا شك في كفر من لم يصدق بما انزل الله قه ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون صورة استدلال الخوارج بها ان يراد ضمير الفصل
يقصر المسند على المسند اليه فانحصر الفاسق في الكافر فيكون كل فاسق
كافرا والجواب ان ليس المراد حصر اطلاق الفسق في الكفر بل حصر كمال
الفسق في الكفر على انه لو كان المراد ما ذكروا يلزم ان لا يكون الكفر
الا ابتداء فسقا وهو باطل قه وكقوله صلعم من ترك الصلوة متعمدا فقد

هو اليهود ومن لم يسلم
عموم من [illegible] فالموصول
كما انزل الله نص بنص
فاعلمه من لم يحكم م

كفر والجواب ان يكون المراد ترك الصلوة على سبيل الاستحلال مع انه خبر
الآحاد وعلى انه يمكن ان يكون على التغليظ قه وفي ان العذاب له مختص بالكافر سبيل مه
عطف على قوله في ان الفاسق كافر يعني ان تمسك الخوارج في هذا المطلب الفاسد
لهم بالنصوص الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى بان العذاب
على من كذب وتولى ثم استدلوا بهذه المقدمة على ان الفاسق كافر لانه معذب
والعذاب مختص بالكافر فقال قه ان العذاب على من كذب وتولى صورة
استدلالهم بهذه الآية على ان العذاب مختص بالكافر لان تعريف العذاب
المسند اليه يقصره على المسند كذا في قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين تعريف المسند اليه الذي هو الخزي والسوء يقصره على المسند قه و
الخوارج خارج اه دفع دخل مقدر وهو انه كيف ينعقد الاجماع مع مخالفة
الخوارج وحاصل الدفع ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق الطاعة مه
البدعة ليسوا من اهل الجماعة فلا اعتداد بخلافهم قه وانه لا يغفر
ان يشرك به المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر بما اجمعوا عليه من عدم
الفرق في الحكم المذكور بين الشرك وبين نوع آخر من الكفر بالآيات
والاحاديث الدالة عليه باجماع المسلمين كما ذكره الشارح وعبر المص

عن مطلق

عن مطلق الكفر بهذه العبارة كما سنذكر من تقرير الحكم المعلق في الآية
الدالة عليه وانما خص في الآيات الكريمة الشرك لما ان كفار مكة كانوا
مشركين وكان ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر قه كانوا يذكرون
المسلم في مقابلة المشرك وسال احدهم او القائل الآخر امسلم انت ام مشرك
قيل المراد لا يغفر الشرك الكفر اذا مات من غير توبة ولا حاجة الى التصريح به
لان من تاب عن الشرك واسلم ثم مات فهو مسلم لا كافر والمقصود ان
الكافر يعذب كما لا يغفر قه باجماع المسلمين قيل قد خالف في ذلك العنبري
والجاحظ حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر
اما المبالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم يتضح له دلائل الحق فمعذور
لكن لا يعتد بقولهما ومخالفتهما لا يضر باجماع المسلمين اذ الاجماع منعقد
ممن هو قبلهما وذكر ابو المعين النسفي في كتاب العقائد ان الكافر الذي
لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه عندنا لا يكون معذورا
او يجب عليه الاستدلال بان للعالم صانعا كما استدل اصحاب
الكهف حيث قالوا ربنا رب السموات والارض وكابراهيم عليه السلام فلما
راى الشمس بازغة قال هذا ربي الى ان قال اني وجهت وجهي للذي فطر
طلوعه كذا

السموات والارض انه بريء مما يشركون وقالت المعتزلة لا يجب عليه الاستدلال
بالعقل ولكن العقل يوجب الايمان ويعرف الله تعالى وقال الاشعرية وجماعة من الحنابلة
معذوراً ولا يجب عليه ان يستدل لحجتهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا انتهى كلامه ويفهم منه ان يكون خلافا بين المسلمين في الكافر في شاهق الذي م
الجبل ولم يبلغه الوحي فيما في ذلك لا اجماع المسلمين ق فذهب بعضهم انه يجوز
عقلاً وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين لانه تصرف في ملكه وله ان
يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل ق وبعضهم الى انه يمتنع عقلا وهم المعتزلة
بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح وكل واحد من الادلة الثلثة المذكورة مبنية
عليها ق قضية الحكمة اي مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وفيه انه
يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف التفرقة على تعذيب
المسيء ق نهاية في الجناية فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وفيه ان نهاية
الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ق وايضا هو اعتقاد ذلك وصوب
جزاء لا بد فيه ان اعتقاده في الدنيا وهي متناهية فينقطع بعد رفع الحجاب
والجواب انه يعتقد حقيقته مذهبه ابدا وان كان زمان اعتقاده متناهيا
فيعذب ابدا بملاحظة ابدية معتقده ثم انه لما لم ينقل في هذه المسئلة خلافا

من

من الخوارج وعندهم مرتكب الكبيرة بل الصغيرة كافر فيلزم ان لا يكون العصاة
عندهم مغفوراً بل كان معذبا ابدا مخلدا في النار ق مع التوبة وبدونها
ثم نقيد الشرك في المسئلة الاولى بالتوبة وعدمها لان الشرك مع التوبة
كان الحكم فالمراد منه هو شرك بلا توبة ولعل الشرك مع التوبة داخل
فيما دون ذلك ثم الظاهر تقييد المغفرة بالمشيئة ان لا يكون مغفرة
الناسي من الذنب متيقنا مع ان مغفرة الذنب مع التوبة متيقن فالاولى
ان تقييد الشرك وما دونه كلاهما بعدم التوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة
الذنب الذي دونه في مشيئة الله تعالى ق وفي تقرير الحكم يعني في تقرير مسئلة
غفران ما دون الكفر لما ثبت انه تعالى يغفر ما دون ذلك لمن يشاء ملاحظة
الآية الدالة على ثبوت بطريق الاقتباس كان ذكر المسئلة مع دليله
قال بعض المحققين الاولى ان يقول في تقرير الحكمين لان في الحكم السابق
وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ايضا ملاحظة الآية الدالة
عليه ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان الحكم السابق معتبرا لقوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به كما وقع في بعض النسخ واما اذا كان معتبرا كقوله
تعالى والله لا يغفر ان يشرك به كما وقع في اكثر النسخ فلا اذ ليس فيه

لملاحظة الآية الدالة على الحكم قه والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة
مثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله
تعالى او يوبقهن بما كسبوا او يعف عن كثير وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وغير ذلك مما اكثر على
من قرأ القران ومن جملة الاحاديث قوله عليه السلام حق العبد على الله تعالى
ان لا يعذب من لا يشرك به شيئا وقوله عليه السلام من جهد قال اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله صادقا من قلبه الا حرم
منه الله تعالى على النار وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
الى غير ذلك قه وبالكبائر المقرونة بالتوبة عطف الكبائر في بعض
النسخ بالواو وهو ظ وفي بعض النسخ ماو وكانه اشارة الى
في الرواية عن المعتزلة فانهم خصصوا بالصغائر فقط ام المجموع الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة فتامل قه والمعتزلة يخصصونها ويجوزان
يرجع الى الآيات والاحاديث الدالة على المغفرة مطلق المعصية بالمعصية
الصغيرة او الكبيرة المقرونة بالتوبة ويجوز ان يرجع الى المغفرة المذكورة
يعني في ضمن قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يخصصون المغفرة بالمغفرة

المتعلقة

المتعلقة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ويجوز ان يرجع الى
كلمة ما في دون الدالة على المعصية التي دون الكفر وما قيل من ان ارجاعه
الى الآيات والاحاديث غير صحيح لعدم مساعدة القرينة على التخصيص كما ذكر بل
الصحيح ارجاعه الى المغفرة فالظاهر انه ليس بصحيح او تخصيص المغفرة التي هي مستنبط من
الآيات بدون تخصيص الآيات وبالعكس غير معقول فيجوز احدهما دون
الآخر غير صحيح قه وتمسكوا اي في اثبات مطلبهم او في تخصيص الآيات قه الاول
الآيات والاحاديث يعني متمسكهم الاول نوعان وهو الآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة من غير تخصيص بالكفر فيتناول الكبائر قه على تقدير
عمومها اشارة الى منع ما دل المذكور الوعيد المدلول من الآيات والاحاديث
لمرتكب الكبيرة يجوز ان يكون مخصوصا بالكفار قه انما يدل على الوقوع دون
الوجوب اي الآيات على تقدير عمومها يدل على وقوع العذاب على العصاة
المرتكب الكبيرة لا على وجوب وقوع العذاب كما هو مذهبهم والنصوص ان
يدل على عدم وقوعها على البعض في ملاحظة العفو يدل على ملاحظة التخصيص جوزنا
العذاب والعفو وقيدناها بالمشية كما يدل عليه قوله لمن يشاء قه فتخصيص
المذنب المغفور من عمومات الوعيد لفظ ان المعنى ههنا على العكس اي فتخصيص

عمومات الوعيد بحيث لم يتناول المذنب المغفور ق وزعم بعضهم اى بعض محققي
استدلال المعتزلة من اهل السنة ان الوعيد ان كان عاما وشاملا
لمرتكب الكبيرة لكن يجوز ان لا يقع عليهم لان الخلف في الوعيد كرم ق و
المحققون على خلافه يعني المحققون من اهل السنة من محققي استدلال المعتزلة لم ذلكم
يجوزوا واما قال البعض الزاعم بل قالوا الخلافه يعني ان الخلف عن الوعيد غير
جائز مستدلين بانه لو جاز يلزم تبديل القول مع انه تع قال لا يبدل القول
الذي فان قلت فيلزم وجوب العقاب على العصاة وهو مذهب المعتزلة فكيف
يرتكب ذلك المحققون المحترزون عن استدلال المعتزلة قلت مرادهم ان الوعيد
وقع على العصاة لكن لا على جميع العصاة بل على بعضهم الذي تعلقت المشية
بهم وقيل في دفع مستند المحققين نصرة للبعض الزاعم ان الوعيد تخويف
للعباد وتحريص على التقوى وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول
قال ق والثاني يعني متمسكهم الثاني وهو يعني ان المذهب اي مع تأثير الذنب
وشرع فيه اذ اعلم انه لا يعاقب على ذنبه بسبب قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء من الصغائر والكبائر كان ذلك التعليم والقاء هذه المسئلة عليه تقريرا
للمذنب على ذنبه ق لدخول تحت قوله تع ويغفر ما دون ذلك تقريرا له

يث

يث او جه الاستدلال به مع ان ظاهره يدل على جواز العفو لا على جواز
العقاب مع انه قصر مغفرة ما دون الكفر في الآية على ما يشاء وبعضهم
من ذلك ان البعض من مرتكبي الكبيرة ما دون الكفر غير مغفور ومعاقب
ويجوز ان يكون معصية ذلك البعض صغيرة فيلزم جواز العقاب على الصغيرة
ق الى غير ذلك من الآيات والاحاديث مثل قوله تع ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره ومثل ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان
وما يعذبان في كبيرة اما احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الآخر
يمشي بالنميمة ق وذهب بعض المعتزلة المشهور ان المعتزلة لا يجوزون
العقاب على الصغيرة لما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة و
العقاب مضرة خالصة متنافيان وكذا استحقاقهما ولهذا قالوا ان الكبيرة تحبط
تحبط الاعمال الصالحة وذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار ولعل
بعضهم خالف هذا الاصل فلهذا قال الشارح وذهب بعض المعتزلة ق بل بعضهم
انه لا يجوزون ان يقع فيه انه على هذا يكون مذهب اهل السنة والجماعة في
مقابلتهم انه يجوز عقابهم جوز الوقوع مع ان الدليل الاول الا من الصغائر
فقال ق الكبيرة المطلقة هي الكفر لان الكامل تنصرف الكبيرة المطلقة اليه وعنه

انه يلزم ح دخول الكبائر ايضا في الكفر ولا خفاء في انها لا يكفر بمجرد اجتنابها عن الكفر فلا كفر والمغفرة لا بد من تعليق آخر وهو المشية عندنا معلقة والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالاية ليست نافية على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون نافية في الدلالة على مطلبهم قال بعض المحققين ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر في غاية البعد على كل من التوجيهين المذكورين بهذه الاية تكفر الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشية في الاية الاخرى مخصوص بما عدا اجتناب معصية من الكبائر قه وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا كان المراد من الكبائر المذكورة في الاية هو الكفر فالمناسب افرادها لا جمعها لان الكفر كبيرة واحدة من الكبائر المعدودة المذكورة قه او الى افراده عطف على انواع الكفر هذا المذكور فيما سبق في قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قه اذا لم يكن بطريق الاستحلال فيه انه يعفو عن الذنب عن الاستحلال ايضا اذا تاب عن الاستحلال وان لم يكن من الذنب يمكن ان يقال اذا تاب عن الاستحلال فيكون الاستحلال كان لم يكن فيصدق عليه انه لم يكن عن استحلال قه والشفاعة اي الشفاعة المقبولة قه ثابت للرسل والاخيار اي تقع من الانبياء والاولياء

والصلحا

مطلب شفاعت

اي شفاعة الرسل والاخيار

والصلحاء من العباد في حق العصاة في يوم القيمة والعلم بوقوعها ثابت بالمستفيض من الاخبار يعني بالادلة السمعية فح قوله للرسل متعلق بثابت ويجوز ان يكون صفة الشفاعة اي الشفاعة الكائنة للرسل والاخيار حق ثابت علم بالمستفيض من الاخبار متعلق بثابت قه في حق اهل الكبائر الغير التائبين وكذا في حق اهل الصغائر لجواز العقاب عليهم عندنا وترك ذكره لانه يفهم بطريق الاولى قه بالمستفيض من الاخبار يعني بالاخبار الشائعة الكثيرة الواقعة في حق الشفاعة من الايات والاحاديث والمستفيض سوى الخبر الكثير فيقال فاض الماء فيضا وفيوضة اذا كثر وسال عن اطراف الوادي وحمل بعض المحققين الاخبار المستفيضة على الاحاديث كما هو الشايع وقال وكذا ثابتة بالكتاب ايضا وحمل ايراد النص على الايات الدالة عليها على التعريض على المعتزلة وعند عن جانب المعتزلة بانه لا نص في الكتاب على وقوع الشفاعة المشفعة في القيمة كما سنذكره ذلك في الايتين قه وهذا مبني يعني جواز وقوع الشفاعة وقبولها عندنا وعدم عند المعتزلة كلاهما مبنيا على جواز العفو والمغفرة وعدمها وعندنا لما جاز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فالشفاعة اولى وعندهم لا يجوز العفو لم يجز الشفاعة فتامل قه لما لم يجز العفو لانه عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق

ولا استحقاق عندهم لغير الكبائر وصحى بها عندهم مخلدون في النار لم تكن شفاعة لاسقاط العذاب ففي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عند المعتزلة الكرام الشم جعل هذا المذهب لبعضهم

قه لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات يعني دلت الآية على ان استغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا كما امر الله تعالى وطلب المغفرة للذنوب شفاعة في اسقاط عذابها عن المذنب فثبت المطلوب وفيه ان المعتزلة لما انكروا ايمان مرتكب الكبيرة فطلب مغفرة ذنوب المؤمنين ليس شفاعة لذنوب اهل الطاعة الكبائر فكيف يكون هذه الآية لاثبات مطلب لنا منهم وايضا هذه الآية لا يدل على وقوع الشفاعة في الآخرة انما يدل على الاستغفار في ذنوب المؤمنين في الدنيا فلا يفهم من هذه الآية وقوع الشفاعة في الآخرة

قه وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وفي دلالة هذه الآية على المطلب بحث وهو ان القول لعدم نفع الشفاعة من الشافعين للكافرين يجوز ان يكون في مقابلة ما قالوا الاصنام هؤلاء شفعاؤنا عند الله يعني ان معتقد الكافرين شفيعا لا نفع منهم الشفاعة والا ينفعهم شفاعة

شفعائهم

شفعائهم فلا يفهم على هذا المحل وقوع الشفاعة في الآخرة من الرسل والاخيار لعصاة المؤمنين وهذه المناقشة في الآيتين مر التبع وعلى ما فيما فيه قيل

قه وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي عطف على قوله تعالى واستغفر لذنبك وقد عورض عليه بانه قد وقع في الحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ووقع في بعض الاخبار ايضا ان مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة ولا شك ان مثل هذين الذنبين دون ارتكاب الكبيرة فمرتكب الكبيرة اولى بان لم ينل الشفاعة عليه السلام واجيب بان حديث الشفاعة مشهورة بل متواترة المعنى كما صرح به وما نقل من الحديثين احاد وايضا انها يدلان على الوعيد والخلف عن الوعيد عدم ايقاعه كرم من الكريم وايضا يجوز ان يكون المراد منهما ان تارك السنة لم ينل شفاعتي في مرتبة الشفيع عاصيا او مرتكب المكروه محروم من هذه المرتبة وايضا قيل الحرمان عن شفاعة الرسل لا يوجب الحرمان عن شفاعة الاخيار وفيه ما فيه وقيل ايضا الحرمان من شفاعة خير الرسل وعذاب اهل الكبائر الى الله تعالى فيجوز ان يعفو الله تعالى بشفاعته عن مرتكب الكبيرة ولا يعفو عن تارك سنته وفيه ما فيه قه بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال اشارة الى انواع ثلثة الى ول

انه لا نم عموم الآية لجميع الاشخاص بل الآية نزلت في اليهود ويكون عدم
قبول الشفاعة مختصة بهم والثاني انه لا نم عموم الآية لجميع الازمان بل
يجوز ان يكون عدم اجزاء النفس في بعضها عدم قبول الشفاعة منها في حال الامر
بالنار او حال اعطاء الكتب بشمالها فان قلت تسليم عمومها في تخصيصها بالكفار
فكيف يخصص بعد تسليم عمومها لجميع الاشخاص قلت التسليم معلق بدلالتها
على العموم او التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو مقتض للعموم لا مناف
له جمعا بين الادلة اى ادلة الدالة على ثبوت الشفاعة والادلة الدالة
على عدمها قه بالعفو عن الصغائر مطلقا سواء كان مع التوبة او بدونها
وعن الكبائر بعد التوبة او بدونها سواء كان صاحب الصغيرة يكونه مجتنبا عن
الكبيرة كما سبق وسيأتي ايضا يدل على عدم العفو لمرتكب الصغيرة الغير
المجتنب فكيف يصح قوله مطلقا في الاحتمال الثاني قلت المراد بالتعميم ههنا ان
الصغيرة معفو عنها سواء كانت مقارنة مع الكبيرة او لم تكن وتخصيص فيما
سبق ما سيأتي بالمجتنب عن الكبيرة بعدم استحقاق العذاب فانه اذا لم يجتنب
الكبيرة يستحق العذاب عندهم للكبيرة لا للصغيرة فيصح ان الصغيرة عندهم
مطلقا معفو قه ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة فان قلت فهذا التقييد يدل

على

على ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق
العذاب عندهم والا لم يكن للتقييد فائدة فيجوز العفو عنه
فلا معنى لقوله للعفو قلت فائدة التقييد ان لا يتوهم ان
مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا بل يستحق للكبيرة
اذا لم يجتنب عن الكبيرة لكن لا يستحق للصغيرة فقوله فلا
معنى للعفو اى لا معنى للعفو عن الصغيرة لانه لا يستحق العذاب لاجلها حتى
يعفو عنه قه فلا معنى للعفو وهو في اللغة ترك عقوبة المستحق فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره المثقال المقدار والذرة النملة الصغيرة والهباء ولا
يخفى ان ظ مخصوص بعدم الاحباط في الخير والشر فان المرتد لا يرى خير ايمانه
واعماله الصالحة قبل الارتداد وكذا الكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام
الكفر قبل المعتزلة يحبط الايمان محيط بالكبيرة فلا يتم الاستدلال لانهم ما
لم يثبت عدم الاحباط بالكبيرة الا ان يقال المقصود من الاستدلال بالآية
المذكورة لصاحب الكبيرة الذي وقع منه الخير ايضا فلا قدمنا اشار الى هذا في
آخر الاستدلال بقوله مع ما سبق من الادلة القطعية على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان فتعين الخروج عن النار فيها انه يجوز ان يرى جزاء

في جهنم تخفيف العذاب فلم يتعين الخروج من النار والجواب ان الاستدلال
مبني على ان جزاء الايمان هو الجنة لا غير قو ويقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
هذه الاية تثبت وكما بعدها مطلقا على اصلنا ولكن لا يكون حجة على المعتزلة على
اصلهم فان الكبيرة احبطت الايمان عندهم واخرج صاحبها عن ان يكون مؤمنا
فلم يدخل تحت هذا النص قو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات الاستدلال
بهذه الاية مبني على تخصيص الاعمال الصالحة بما سوى ترك المنهيات والا فمن
قام بجميع الاعمال الصالحة يلزم ان يكون مجتنبا عن الكبائر فلم يلزم من الاية
دخول صاحب الكبيرة في الجنة وهو المطلوب وايضا يلزم من هذه الاية عدم خلود صاحب
الكبيرة التي لم يعمل بالاعمال الصالحة مع ان المدعى عدم خلود من الكبائر في النار
نعم يبطل بهذه الاية كون صاحب الكبيرة مخلدا في النار كما هو مذهب المعتزلة فهذه
الاية تدل على ابطال مذهبهم لا على اثبات مطلبنا قه وبهذا الخلود في النار من
اعظم العقوبات هذا دليل عقلي حنفا لاثبات عدم خلود صاحب الكبيرة في النار عدم
ويرد عليه ان يكون مجرد الخلود جزاء الكفر ممنوع اذ يجوز ان يكون مع
الخلود عذاب آخر للكافرين لم يكن ذلك العذاب لصاحب الكبيرة فلم يلزم كون
جزاء الكبيرة مساويا بالجزاء الكافر حتى لا يكون عدلا ولو سلم فبعد الاعتقاد
ضلعيف

بانه

بانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يتصور منه تلك التخيلات في شانه تعالى الا ان يق
هذا الكلام للالزام لا للتحقيق قه وذهبت اي جمهورهم على ما فهم من المواقف قه و
الجواب منع قيد الدوام ولم يمنع الخلوص مع جواز منعه ايضا لا لانه ما نشر
لشوبه وحده في اثبات مطلبهم قه التالي النصوص الدالة على الخلود اي الوجه
التالي من الوجهين الذين ذكرهما المعتزلة في اثبات كون مرتكب الكبيرة
مخلدا في النار قه والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا يعني ان تعلق الحكم
بالمشتق يعيد علية المأخذ فمن قتل مؤمنا لايمانه فهو كافر بلا شبهة وفي
هذا الحمل وتوجيه الاية بحسب الحاجات ما اذ لا اظهر انه لم يفهم منها تحريم قتل
المؤمن مستدا مطلقا مع ان السياق يقتضي ذلك ومما ثانيا فلانه يلزم
ان يلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لكونه مؤمنا الا متعمدا الظ
ان النظم ليس لتعلق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق بضرورة حصيصا من
تعلق الحكم والتعلق بالمشتق لافادة العلية اذا لم يكن ذكر المشتق من
ضروريات افادة الحكم ذكر بعض المحققين في الجواب من تمسكهم بهذه الاية
وقال يرجى ان يقول هذا يكون الصواب ان ما يفيد الاية ليس الا ان جزاء
قتل المؤمن عمدا هو الخلود في جهنم الا انه يكون حالا اهاسبق بعد

من الجزاء الاجب على الله تعالى ان يجزيه بل بعد ان يعفو عنه بحصول كربه او بشفيع
عنه الامر ما كالقصاص و عفو الورثة باخذ المال و فرق ما بين ان يقول ان
يكون مخلدا في النار كما وقع في شان الكافر و بين ان يقول جزاؤه ان يكون
مخلدا في النار فيجوز في الثاني ان يكون جزاء الخلود فلم يترتب عليه فتامل وفيه
ان جعل الخلود جزاء القتل المذكور و عدم ترتبه في مادة اهل الاسلام لا يقبله العقل
و ترتيبه في بعض المواد يثبت خلود مرتكب الكبيرة في الجملة كما هو مذهب المعتزلة
المعتزلة ولا ينفع هذا الجواب وكذا من يتعدى جميع الحدود و يعني ان الاضافة
في قوله تعالى و يتعد حدوده للاستغراق و فيه انه يلزم ان لا يكون مع المراد
التعدي عن جميع الحدود ولا عن بعضها وهذا خلاف الظاهر و يمكن ان يقرر الجواب
عن الآية الثانية ان المراد جنس الحد بارادة التعدي من كل وجه وهو انما
يتحقق بعدم اعتقاده حدا او استحلاله وذلك كفر فيكون مخلدا في النار
ولو سلم تعارض بالنصوص فلا يصح الاستدلال السابق و وجه معارضة هذه
النصوص بالنصوص ان يقتضي ان تقتضي هذه الآية تخصيص الآيات التي تم على
صاحب الكبيرة و مقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر فتامل قه
والايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله والكفران يفسر

ان شم

ان شم التصديق الذي هو معنى الايمان ولهذا اشار الى حمله الايمان اللغوي
عن التصديق المنطقي كما فرق بعض المحققين الايمان اللغوي و التصديق المذكور
في كتب الميزان باعتبار القطع في الايمان دون التصديق الشامل للظنون و بان
الايمان انما يتعلق بالمخبر او الخبر من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو حصل ذلك العلم
التصديق بامر من غير اخبار مخبر او خبر بوجه ما ليس من شانه ان يحصل له
التصديق و تصديق بذلك الخبر لتفطنه له من غير ان يعتقد المخبر عالما
يق لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يق لك المؤمن به قه وجعل الضمير
لجواز ارجاع الضمير الى الحكم والى المخبر ايضا فان كل واحد من الحكم والخبر والكلام
الدال على الحكم يوصف بالصدق او بالكذب على كل التقادير جعلهما واحدا
ليس الا باعتبار اعتقاده مطابقة الحكم للواقع قه افعال من الامن الكلمة ايمان
على وزن افعال ماخوذ من الامن قال بعض الفضلاء الامن متعدد المفعول
واحد والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني كما في قولهم فكان حقيقة امن به
امنه التكذيب المخالفة و في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة
او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا
او جعل الغير امنا من التكذيب المخالفة قه كان امن به اي حقيقة امن في

اصل اللغة هذه وان كان معناه في عرف اللغة التصديق وليس معناه اللغوي مجازيا
كما توهم لفظ الحقيقة **قه** تعدى باللام اه فان قلت اذا كان الايمان في الاصل
متعديا وهمزة الايمان للتعدية الى المفعول كما يفهم من كلامه فما الاحتياج الى
تعدية الايمان باللام والباء كما وقع في موارد استعماله قلت هو متعدي
باعتبار معناه الاصلي كما مر لكن يستعمل في العرف في معنى متضمن الاقرار
والاعتراف في هذا الاعتبار عدي بالباء وبمعنى الانقياد والاذعان
ايضا وبهذا الاعتبار عدي باللام كما يفهم من شرح المقاصد
قوله كما في قوله تعالى حكاية اي حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام
جاءوا اباهم وقالوا انا تركنا يوسف عند متاعنا فاكله الذئب
الاية **قوله** وما انت بمؤمن لنا قال الفاضل المحشي الاولى ان
يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لان الاحتمال
ان يكون اللام في قوله بمؤمن لنا لتقوية العمل لا للتعدية انتهى وانما
لم يجر هذا الاحتمال في الفعل لان الفعل اذا كان متعديا لا يحتاج الى حرف
الجر لتقوية الفعل في العمل بخلاف شبه الفعل ورد قول الفاضل المحشي
بان المقصود من الاية التمثيل لا الاستشهاد ولا يضر في التمثيل ما ذكر من

الاحتمال

الاحتمال ولو سلم ان المراد الاستشهاد بها فيما ذكر من الاحتمال مرجوح لا يقدح
في الاستشهاد كما في المباحث الظنية وذكر الفاضل ان الاولى الاستشهاد
بقوله انؤمن لك الاية وفيه بحث اذ الايمان في قوله تعالى انؤمن لك بمعنى الايمان
ان نؤمن بما قد نعلم لا يقوى الايمان المذكور في هذا الحديث شرعي والبحث في
الايمان اللغوي فلا يناسب الاستشهاد ولهذا الحديث لانا نقول الايمان
المعروف في هذا البحث شرعي فلذلك المستشهد هو قوله تعالى ان نؤمن بما قد
لا شك ان الايمان فيه لغوي والا يلزم تعريف الشيء بنفسه وليس حقيقة
التصديق يعني ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر
والا يلزم ان يكون كل عالم بصدق النبي مؤمنا وليس كذلك فان كثيرا من
الكفار عالمون بصدقه صلعم كما يدل قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون
انه الحق من ربهم وقوله وهم يعلمون وقوله تعالى وجحدوا الاية الى غير ذلك
من الآيات فالحكم بكفرهم بسبب انتفاء الايمان الشرعي مع تحقق اللغوي
فافهم **قوله** بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد في الايمان الشرعي
التسليم وقال لا يكفي التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لو

تعلم ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لا بد في التصديق المعتبر هو
المعتبر في الايمان الشرعي محقق التصديق الذي هو معتبر في الايمان الشرعي
هو الاذعان والقبول والانقياد له وسكون النفس اليه والاطمينان به والتسليم بها
وقبولها كذلك ترك الجحود والعناد ومنهم من جعله مقولة الفعل ومنهم من
جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم كما نقل
عن ابن سينا قه على ما صرح الامام الغزالي نسبته الى الغزال بالتخفيف و
هي قرية من قرى طوس والتشديد من تصحيفات العوام هكذا نقل من امام
النووي في شرحه للصحيح المسلم وقال المحققون يحتمل ان يكون نسبته الى
الغزال بمعنى الشمال لانه كان كالشمس في كشف الظلمات والجهالات والبدع
قه صرح بذلك شيخهم ابن سينا حيث قال في كتابه المسمى بدانشنامه
علائي دانستن دو گونه است يكي دريافتن و در رسيدن و فهم را
بتازي تصور خوانند دوم گرويدن انرا بتازي تصديق خوانند و الظاهر
ان مقصوده من هذا النقل انه قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف
لا من مقولة الفعل وليس المراد مرادفا او مساوا التصديق للتسليم
لما عرفت انه عبارة عن العلم القطعي وعن التصديق الحكم الجزم ولا يكون

ان التصديق

ان التصديق اعم منه لانه يعم الظنون والتصديق بالقضايا التي لم تبلغ
الجزم قه فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار وقال بعض المحققين موضع ايراد
هذا الكلام بعد تحقيق معنى الايمان الشرعي لا نفي الايمان عن هذا الكافر المفروض
لعدم تحقق الايمان الشرعي حينئذ فالمناسب ان يذكر فيما سيأتي في عداد ولم
فالمشرك بوجود الصانع قه يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
منها ان التصديق فعل بمعنى نسبة الصدق الى الخبر او المخبر ومن حصل
التصديق بالنبي علم او بخبره او اقر بذلك ايضا بدون الاذعان والقبول
على وجه يقع عليه اسم التسليم يلزم ان يكون مؤمنا شرعا وليس كذلك فالمعنى
الذي حقق للتصديق الذي من معنى الايمان اللغوي المعتبر في الايمان الشرعي
اندفع هذا الاشكال ومنها ان التصديق بما جاء به من عند الله الى رسول
عليه السلام قد يخلو من الاختيار كما اذا ادعى النبي عليه السلام رسول الله
وانا رسول الله واظهر المعجزة فوقع في قلبه تصديقه عليه السلام من غير
اختيار فيه وهذا الشخص المصدق مؤمن مع ان الايمان مأمور من الامور التي
لا بد له من التكليف والامور التكليفية يكون اختيارية فاندفع بان المراد
باختيارية التصديق الايماني اختيارية مباشرة من صرف النظر ورفع الموانع

وغيرها مما له دخل في حصول ذلك التصديق ومما ذكره ان مما ورد بحيث
يقع عليه اسم التسليم عليه اشارة على هذا ومنها ان المصدق لم يقر اسم بجميع
ما جاء من عند الله الى رسوله قد يشد الزنار ويسجد للصنم بالاختيار
فهو كافر في الشرع مع تحقق معنى الايمان الشرعي فيه لو فعله بقوله فلو قال
هذا المعنى له مع حصوله ان هذا الكافر مؤمن عند الله لكان اقرب الى كلام الشرع
فقال ق هو التصديق بما جاء به اي من حيث انه جاء به الرسول من عند الله
حتى ان من صدق بوحدانية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه جاء به من عند
الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء من عند الله ولم يصدق
انه جاء به محمد عليه السلام من عند الله تعالى لم يكن مؤمنا ق اي بصدق النبي
عليه السلام وظاهر عبارة المصنف يدل على ان متعلق التصديق هو الاحكام التي
جاء النبي بها من عند الله كالحكم بوجود الله ووحدانيته وكتبه ورسله
وفرضية الصلوة والصوم وحرمة الخمر والزنا وغير ذلك واضافة التصديق
الى النبي عليه السلام كما صرح به الشارح يدل على ان متعلق التصديق الاول
هو الحكم بان النبي عليه السلام صادق في جميع ما جاء به من عند الله و
لا شك في مغايرة المصدق به في هذين الكلامين الا ان يراد

الش

الشرع اشارة الى انه لا بد في التصديق الايماني من التصديق بكلا الحكمين
اي بالحكم بان النبي عليه السلام صادق فيما جاء به وبالحكم الذي فيما جاء به
بالقلب صرح به ليعلم ان التصديق لا يكون الا بالقلب بمقابلة الاقرار
باللسان ولئلا يتوهم في التصديق ان يكون مصاحبا في العبادة كما توهم
بعضهم ق وجميع ما علم به بالضرورة اي بالعلم الضروري كالمعلومات بالخبر
المتواتر فان العقل بالبديهة يحكم به سواء كان متواتر اللفظ والمعنى جميعا
كالاحكام التي هي من ضروريات الدين الدالة عليها الاحاديث المتواترة المعنى
كما سبق امثلتها واعلم ان ههنا ابحاث الاول انه لا بد في الايمان الشرعي
من التصديق المطابق للواقع فظاهر التعريف يتناول الظني فلا يكون مانعا
والجواب ان المراد التصديق اليقيني لانه الفرد الكامل للتصديق وهو المراد كما
الايمان اللغوي كما مر آنفا وكون المعنى اللغوي معتبرا في معنى العرفي شايع بحيث
يكون قرينة واضحة على ان المراد من التصديق التصديق اليقيني الثاني ان
اطفال المؤمنين مؤمنون شرعا مع عدم تصديقهم فلا يكون التعريف جامعا
والجواب انهم مؤمنون بايمان آبائهم فالتصديق المعتبر في ايمانهم هو تصديق
آبائهم وايضا المعرف هو الايمان الشرعي الحقيقي وايمانهم حكمي فخرج وجه لا يخل

بالتعريف الثالث ان من آمن بجميع ما علم مجيئه به من عند الله تفصيلا بحيث
لا يصدق اجمالا بان عنى في اواخر المصدقات بها عن آخرها او ليها الا يصدق
عليه هذا التعريف والجواب ان المعتبر في الايمان الشرعي هو التصديق بما جاء به
النبي من عند الله وذكر الاجمال للاشارة الى ان التفصيل غير لازم في الايمان
الشرعي فكان المراد ان الايمان هو التصديق بما جاء به من عند الله ولو
اجمالا والرابع ان يصدق المؤمن في اوائل ظهور الاسلام ايمان مع انه ليس
تصديقا بجميع ما هو من ضروريات الدين لعدم وقوع الجميع في اوائل الاسلام و
الجواب ان المراد التصديق بجميع ما جاء به في وقت التصديق ولو ان هذا المؤمن
صدق ايضا اجمالا بما يأتي وشرعت مجيئه والخامس ان من صدق بضروريات
الدين فاما بالدليل ولم يصدق بما جاء من عند الله ولم يعتقد بانه جاء به النبي
عليه السلام من عند الله تعالى فهو ليس بمؤمن مع صدق التعريف على تصديقه والجواب
ان قيد الحيثية معتبر في التعريف اي المراد التصديق بما جاء من عند الله من
حيث انه جاء به الرسول من عند الله ق لا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي اي
في الكافر في كونه مؤمنا وخروج عن عهدة الايمان وان كان يجب تفصيله
دونه كما سيصرح به ق واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم الا وهم

مشركون

حيث كون الآية نازلة في شأن الكفار رد عليهم حال ان ايمانهم بالله حال
كونهم مشركين لا ينفعهم فعلم ان ايمانهم لغوي لا شرعي ق الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط قال بعض المحققين فان قلت ركن الشيء جزؤه و
الشيء لا يحتمل التحقق بدون جزئه قلت الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء
السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه وقد يكون
حكميا بجعل الشرع شيئا جزءا الشيء وهذا يكون على وجهين احدهما ان
يعتبر جزءا مطلقا فهو كالحقيقي مثل التصديق القلبي وهو لا يحتمل السقوط
الثاني ما يجعل في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط وكون الاكثر حكم
الكل في البعض الاحكام الشرعية من هذا القبيل والاقرار قد يحتمله كما في حالة
الاكراه فان قلت ان من اقر بالتصديق ثم سكت لا شك ان اقراره باق
ولم يلزم عليه التكرار بما اقر به دائما فاذا كان في حال السكوت اقراره باقيا
ولم يسقط عنه فكذا في حالة الاكراه فان تكلمه في هذه الحالة كالعدم خيار
وهو في حكم العدم فيكون اقراره باقيا وغير ساقط كما عرفتهم مذكور في
غير المكره قلت الاقرار باق غير ساقط فان حال السكوت ما لم يتكلم بالمنافي
واما اذا تكلم بالمنافي وان كان مكرها فلا يبقى الاقرار ولهذا اقال الاقرار

ساقط عنه في هذه الحالة ق فان قيل قد لا يبقى التصديق المقصود من هذا الكلام
الاستدلال بان جعل التصديق ركنا لا يحتمل سقوطه بل فانه ايضا ساقط
في حالة النوم والغفلة كالاقرار في حالة الاكراه قلنا التصديق باق في
القلب حكما بطريق المتن عن الاستدلال المذكور والحكم ببقاء التصديق
الاجمالي اما لانه كلام نفسي كما هو مذهب امام الحرمين والمنافاة بينه وبين
النوم والغفلة ممنوعة واما لانه ادراك لا منافاة بينه وبين النوم
والغفلة لعدم اتحاد محلهما كما وقع في الحديث تنام عينه ولا ينام قلبه
كما هو رأي الاستاذ ابو اسحاق واما لانه لا منافاة بين الادراك الذي
هو التصديق وبين النوم والغفلة كما هو رأي الفلاسفة ولو سلم التنافي
فيما بينهما كما هو رأي الاشاعرة فانه جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه اما
تضاده في حكم الثابت بخلاف الاقرار فانه في حالة الاكراه طرأ عليه تضاده فسقط
قال بعض المحققين فان قلت لا خفاء في انه ليس في النفس تفصيل لا طرفين
ولا نسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كما ان يبقى التصديق بقاء
حالة الاجمالية لو فصلت صار تصديقا والاولى ان الايمان هو التصديق
او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس بعيدة مبدأ التصديق بالفعل لا

يخفى

ولا يخفى ان الاسلام كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال
الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوط اللبس الآن في حالة العذر
ولا ينفع فيه الاجوبة الاخيرة ق وذهب جمهور المحققين
الى انه هو التصديق بالقلب اه لكن يشترطون ان لا
يكون معه امارات التكذيب في الآثار حتى لو قارن
شيئا منها لم يكن ايمانا ق وانما الاقرار شرط لاجراء
الاحكام في الدنيا لخفاء عن ان الاقرار الذي هو شرط لاجراء
الاحكام ما يكون على سبيل الاعلان وما هو ركن الايمان
عنده من صور ركنا هو الذي يقع منه الاقرار مرة بحيث تصحح الحروف
ويسمع نفسه فلم يكن الاختلاف بين من جعل الاقرار ركنا
للايمان وبين من شرطه امر واحد الا ان يقال الركن اليقين
ما هو على سبيل الاعلان فانه لو كفى الاقرار من غير اطلاع وكونه
ركنا لم يكن الاحتمال سقوط عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى
فتأمل قوله والنصوص معاضدة جعل النصوص معاضدة لهذا
المذهب لاجماله حماله تحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر

كيف فرض سا لا صفا ادطا سا لا فعا اما كما قال النبي عليه السلام الا ان
في مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد كله الجسد الا
وهي القلب قوله هلا شققت قلبه الظاهر ان يكون معنى وامر او هل شققت
قلبه يكون الاستفهام انكاريا ويجوز ان يكون للنفي والاستفهام
تقريريا فتأمل وفي معاصرة هذا الحديث بالمفصل بحث فانه يجوز ان
لا يكون المراد بما وقع في احد جزئي الايمان وهو الاقرار فهلا شققت
قلبه فرأيت ان لا يكون فيه جزء آخر للايمان فيقتله قوله فان قلت نعم
الايمان هو التصديق اه هذا البحث مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط
بان جعل الاقرار باللسان اي الذي افاده السائل بالمعنى اللغوي لانه
في اللغة التصديق باللسان اي الذي افاده اللسان سواء كان موافقا
لما في القلب او لم يكن قوله وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى
يعني ان ما ذكره جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب انما الايمان
فيما بينه وبين الله قوله كما يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة بسبب حكمه
سواء وافق ما في قلبه فيحكمون بان له تصديقا قوله على ما زعمت الكرامية فقيل
ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ بل اللفظ على انهم قالوا من اضمر
الانكار

الانكار وظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار اشار
الى نفي ذلك باعتبار عدم دخول الاعمال في الايمان بقرينة انه جعل التصديق
بالجنان والاقرار باللسان ركنا منه ثم قال واما الاعمال فهي الطاعات فهي
تتزايد الخ قوله واما الاعمال الخ هذا دليل على ان المشكل ان ذكر نقضا تغاير
الاعمال والايمان لا عدم جزئية الاعمال من الايمان ولم يطرد الاذعان
والجواب ان المراد من الكبرى ان جزء الايمان لا يتزايد فثبت ان لا كما
عدم كون الايمان زائدا اصلا و عدم جزئية الاعمال التي تتزايد فيه لان
جزئية الزائد يستلزم كون الكل زائدا اكتفى بذكر الملزوم عن ذكر اللازم
وانما جعل ذلك لشيوع الملزوم فيهم الخ قوله والايمان لا يزيد
ولا ينقص وكونه مسئلة مشهورة بينهم ولذا ذكر قوله ولا ينقص مع ان
الدليل تم بدونه فان الحد الاوسط هو الزيادة فقط ويمكن ان يقال
ايضا ان الحد الاوسط مجموع الزيادة والنقصان واكتفى في الصغرى
بذكر الزيادة فانها تستلزم النقصان ايضا كما لا يخفى قوله فهذا مقام
المقام الاعلى ان كان بفتح الميم وهو المشهور معناه محل القيام او
المكث والتوقف اسم مكان من الثلاثي المجرد وان كان بضم الميم فهو

الا ظهر معناه محل اقامة الدليل اسم مكان من المزيد والمقام الاول
محل الدليل على كبراه النظر اى كون الايمان لا يزيد ولا ينقص كما استدل
المص في المقام الاول بدليل ذكر الشرح اولا اخرى لنفي جزئية الاعمال
من الايمان ويرد عليه دليل المص ان اعدم الزيادة والنقصان موقوف
على عدم جزئية في الايمان فاثباته به يستلزم الدور قه لان من جعل حقيقة
الايمان هو التصديق فيه ان جعل مذهب الخصم دليلا على ابطال مذهب
مقابله ليس من داب باب الاستدلال وقد ورد بالكتاب في السنة
الى الحديث لكنه ذكر من الكتاب ما يستشهد ولم يذكر من الحديث فالاولى
ذكره قه يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فذكر المغايرة
لا دخل له في اثبات المدعى فالاولى تركه مع انه يرد عليه ان العطف
التفسيري شائع في كلامهم مع ان المعطوف فيه في الحقيقة عين المعطوف عليه
لا مغايرة وايضا يرد عليه على اقتضاء العطف عدم الدخول بقوله تنزل
الملائكة والروح فان الروح الامين من الملائكة الا ان يجعل
الروح خارجا عنهم لاعتبار خطابا فتأمل قه وقيل ورد ايضا نفي و
يرد في الكتاب والسنة ايضا جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال كما في

عطف

عطف عمل الصالح على الايمان وههنا ايضا تركت الشارح من الحديث في اثبات
ذكره قه كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن الاية فاولئك
يدخلون الجنة ويرزقون فيها بغير حساب جعل قوله وهو مؤمن شرطا لصحة الاعمال
الصالحة وترتب الجزاء عليه بحسب المعنى فان قوله وهو مؤمن حال من فاعل يعمل
فيكون قيدا له وفيه انه يجوز ان يكون المراد حال كون العمل الصالح الذي
هو جزء من الايمان متحققا في ضمن الايمان لا بدونه مع كونه اعم ولا شك
في صحة هذا المعنى وعدم ترتب المحذور عليه قه لامتناع اشتراط الشيء بنفسه و
هو ممتنع وانما قلنا ذلك لان المشروط اذا كان داخلا في الشرط يكون
جزء الشرط وجزء الشرط يكون ايضا شرطا فيكون المشروط شرطا فيلزم اشتراط
الشيء بنفسه وهو ممتنع وايضا اذا كان المشروط جزءا من الشرط توقف الشرط
عليه وهو موقوف على الشرط فيلزم الدور قه كما في قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الاستشهاد بهذه الاية باعتبار ان الاجتناب
قتل المؤمن بغير حق من الاعمال الصالحة فاذا لم يجتنبوا عن العصيان لزم ترك
العمل الصالح فان قلت لم يفهم من هذه الاية بعد القتال وعدم اجتناب
باقيين على الايمان لجواز ان يكون المؤمن بعد القتال غير باقيين على

صفة الايمان كالمرتد قلت يفهم جواب المشترط اعني قوله فاصلي بينهما
انهم باقيين على صفة الايمان وليسوا المرتدين فتأمل قوله
مع القطع بانه لا يتحقق للشيء بدون ركنه انه يجوز الا يكون
هذا الركن ابطه مما يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار باللسان
والجواب ان الركن يحتمل السقوط عند العذر كالاقرار في حالة
العذر والايمان باق عند ترك العمل سواء ترك بعذر او لا
قوله ركن من الايمان الكامل فيه ان الكامل في مقابلة الناقص
الناقص فيكون زايدا عليه فيلزم جريان الزيادة والنقصان
في الايمان باعتبار الاوصاف العارضة له وعدمها لا باعتبار
الاجزاء والزيادة والنقصان المنفيين عن الايمان هو الزيادة و
النقصان باعتبار الاجزاء فافترقا قوله قد سبق تمسكات المعتزلة عند
شرح قوله والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان قوله المقام الثاني
اي المحل الثاني من محلي افادة الدليل ان حقيقة الايمان لا يزيد و
لا ينقص وكبرى الشكل الذي ذكرتم كون الطاعات جزءا من الايمان
قوله يبلغ حد الجزم والاذعان الظاهر ان قوله الاذعان مرفوع

معط

معطوف على التصديق فان عطفه على الجزم يستدعي ان
يتحقق التصديق قبل الاذعان كما يتحقق قبل الجزم باطلاق
وليس كذلك واعلم ان هذا الدليل انما ينفي كون الطاعات
جزءا من الايمان اذ الكلام في حقيقة الايمان مطلقا لا يزيد ولا ينقص
سواء كان نفس التصديق او كان تصديقا مع الطاعات
وليس كذلك فان عدم قبول الزيادة والنقصان بحسب
احد جزئيه وهو التصديق لا يستلزم ان يستدعي عدم قبول
الزيادة باعتبار الجزء الاخر الذي هو العمل قوله وهذا لا يتصور
فيه زيادة ولا نقصان هذا ثم فان الجزم والاذعان حاصل
من المقلد دون الجزم الواقع من المجتهد وكذا امر معتقد
بعضهما قضية بعد بحيث يزول بتشكيك المشكك هذا
هو التصديق والاذعان الذي [illegible] ثم اطلع عليه وليس فيه ازدياد تصديقه
بحيث لا يزول بالتشكيك ولا شك ان التصديق الثاني
ارجح من الاول الكلام الا ان يقال ان التصديق الثاني
اكمل من الاول لا ازيد ويفرق بين الكمال والنقصان

والزيادة ويجوز الاول دون الثاني فان الكمال باعتبار
الكيفية والاجودة والقلة باعتبار الكمية فيجوز التفاوت
في الكمية دون الكيفية **قوله** والآيات الدالة على زيادة
الايمان هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان قولكم الايمان لا يزيد ولا ينقص ينافي ظاهر الآيات
من قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا و
قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى وما زادهم
الا ايمانا وتسليما الى غير ذلك وحاصل الجواب ان زيادة
الايمان المفهوم من الآيات باعتبار المؤمن به وذلك
كان في عصر النبي عليه السلام باعتبار اتيان كل فرض بعد
فرض آخر في عصر النبي عليه السلام ولا يخفى ان حمل الآيات
بانها عن هذا التوجيه فتدبر **قوله** وهذا لا يتصور في غير
عصر النبي عليه السلام هذا المنقول عن بعض شروح العمدة وشرح
نظم الامالي بل لكن لا حاجة لنا اليه اذ الحصر لا
ينكره ويمكن الجواب بعدم هذا التفاوت في الايمان الاجمالي

في غير

في غير عصر النبي عليه السلام جميع المؤمن به يتدرج فلم يكن
في التفصيلي زيادة في المؤمن به و**قوله** وما ذكر من ان الاجمالي
لا ينحط درجته فانما هو في الاتصاف بحصول الايمان
لجواز ان يكون مراد من قال بنفي زيادة الايمان عدم
التفاوت في الاتصاف بحصول الايمان بين الاجمالي و
التفصيلي وبين آحاد المؤمنين وان كان بين الاجمالي
والتفصيلي وترتب بعض الآثار متفاوتا لان المتواطي
فان حصول اصل مفهوم الانسان في جميع الافراد
على السوية ليس في بعضها ازيد وفي بعضها انقص لكن
في حصول الاثر من ادراك الكليات والاطلاع على الحقائق
تفاوت حتى كان بعض افراد الانسان صاحب القوة
القدسية اذا عرفت هذا فيجوز ان يقال ان النزاع بين
الفريقين لفظي فتأمل **قوله** فثبت ان الثبات والدوام يحتمل
ان يكون هذا تفريعا على مسألة عدم زيادة الايمان
ونقصانه وان يكون جوابا آخر عن السؤال المقدر الذي ذكرناه

بان الآيات يدل على زيادة الايمان ونقصانه ويؤيده ما ذكر بعد
هذا القول من قوله قيل المراد قه وذهب لي ان الاعمال جزء من الايمان
فيقبله الزيادة والنقصان طرحه ان قوله الزيادة والنقصان في
الايمان على تقدير جزئية العمل لا يتصور الا بوجود العمل وعدمه وهذا
يستلزم وجود الكل بدون الجزء والجواب ان الايمان على تقدير
جزئية العمل فيه اسم القدر المشترك بين الكل والجزء كالعالم بان
التصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع
العمل قبل القدرة على عمل آخر فرد آخر من الايمان وهكذا وفيه ان اخراج
المعتزلة مرتكب بعض الاعمال عن الايمان واثبات المنزلة
بين المنزلتين ح غير جاير الا ان يقال ان هذا التوجيه عند غير المعتزلة
وفيه ما فيه قه وقال بعض المحققين لا نم ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت زيادة قوة وضعفا
فيه ان التفاوت قوة وضعفا لا يوجب زيادة ونقصانا ولو سلم النزاع
فيه فان الزيادة والنقصان اكثر ما يستعمل في الاعداد وفي التفاوت
في الكميات والتفاوت بحسب القوة والضعف في الكيفية فهو خارج
عن

عن محل النزاع الا ان يقال ان مقصود هذا القايل ان التفاوت
قوة وضعفا من امارات الزيادة والنقصان بحسب كمية الاجزاء حيث
لم يوجد باعث آخر فجعله دليلا لمطلب الذي هو سنده منعه قه بقي
ههنا بحث اي تفتيش وتحقيق قه وهو ان القدرية وهم المعتزلة ا
المنكرون للقدرة والقايلون خالق افعال العباد هو العباد
قه لان اهل الكتاب كانوا يعرفون بنبوة محمد صلعم كما كانوا يعرفون
ابنيائهم قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابنائهم اي يعرفون
باوصافه كما يعرفون ابنائهم لا يشتبهون بغيرهم نقل عن عبد الله
ابن سلام انه قال انا اعلم به من ابني لاني لست الشك في محمد
انه نبي واما ولدي فلعل والدته خانت والمذكور في كلام بعض المشايخ
اي في الفرق ان التصديق الايماني عبارة عن ربط القلب اي
تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن
ان تلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار قه وحصولها
للكفار المعاندين ممنوع فيه ان قوله تعالى واستيقنتها انفسهم يفيد
حصول التصديق اليقيني بهم فكيف يمنع ذلك بانكارهم باللسان

فيه ان اخبار الله تعالى بكفرهم يدل على عدم تصديقهم لان
الحكم مطابق لما بظاهر حالهم على ابقاء الكفر قه والايمان والاسلام
لما كان من مقدمات الدليل في جعل الاعمال جزءا من الايمان ان
الايمان فيتوهم من نفي جزئية الاعمال من الايمان والاسلام
واحد قه ومن اثبت التغاير فيق له ما حكم من اسلم ولم يؤمن
او آمن ولم يسلم اقول يمكن ان يقول في الجواب ان من آمن
ولم يسلم يكون فاسقا لعدم وقوع الخضوع والانقياد منه يقع
بجب الظ لعدم التصديق الايماني فيه فتأمل قوله لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد ويفهم من بيانه هذا انه حمل الاتحاد على
الترادف كما صرح بذلك الفاضل المحشي لكن يفهم مما سيأتي
من قوله وبالجملة انه حمل الاتحاد على التساوي حيث لم يجزم بالترادف
او التساوي هو الاتحاد اعم من ان في ضمن الترادف او
التساوي ثم قال ان الظ كلام الشيخ انهم حملوا الاتحاد بمعنى
التساوي تحقيقا لا الاتحاد بحسب المفهوم قه قلنا المراد ان
الاسلام المعتبر في الشرع حاصل الجواب ان الايمان لما كان عبارة

عن

عن التصديق القلبي والاذعان والقبول وذلك لا يتفاوت
وليس للاعراب المنافقين هذا التصديق فنفى ايمانهم بقوله تعالى
لم تؤمنوا واما الاسلام فمعناه الانقياد والخضوع وهو قسمان
ظاهري وباطني فعدم التغاير الذي ادعيناه بقولنا الايمان و
الاسلام واحد باعتبار القسم الثاني للاسلام وقوله تعالى ولكن
قولوا اسلمنا باعتبار القسم الاول من الاسلام فلا اشكال قه وان
كان للشك فهو كفر اي ان كان الشك في الحال بقرينة في مقابلة
او الشك في العاقبة والمآل لا في الحال فانه ليس بكفر وقد يقال ان
الشك في الحال ايضا ليس بكفر عند من اعتقد ان الاعمال جزء من
الايمان ولم يقع منه العمل كما لا يخفى فشك في ايمانه او باعتبار المذهبين
من كون العمل جزءا منه وعدم كونه فشك في ان المذهب الموافق لنفس
الامر اي ذاك فصاحبهما هو مؤمن دون الآخر قه وليس فيه اشكال
قوله ثابت انشاء الله كما ذهب صاحب التمهيد وصاحب الكفاية
وجمع من العلماء الحنفية لا انه قول لا طائل تحته مثل انا شاب ان
شاء الله حتى قال صاحب الفصول وانما يثبت الكفر بقوله انا م

مؤمن ان شاء الله فلا اظن ان التلفظ به حرام لانه صرح في
الشك في الحال والاستعمال في المحقق في الحال كالتيقن ان شاء الله بان
شاء الله قه حتى ان المؤمن السعيد مات على الايمان بعد مرات
على الكفر ليس سعيدا الا في حال الموت ولا قبله في حال الحيوة وعند
ذلك البعض من الاشاعرة فلا يصح منه ان يقول انا مؤمن حقا
حال حيوته ما لم يعين له الخاتمة وايضا يلزم ان لا يصح ان الكافر
بالفعل انه شقي ما لم يعلم حاله في الخاتمة قه على ما اشرنا اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين هذا من موضوعات المنقول من
هذا البعض يعني ان هو اي هذا البعض بناء على ما اشرنا اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين فانه يدل على ان ابليس قبل
مردوديته كان من الكافرين على الخاتمة بسبب مردوديته وشقاوته
مماتا ولو كان العبرة للخاتمة لكنه يقول من الكافرين في علم الله
تعالى لان الحكم على كفره وشقاوته قبل مردوديته قه بقوله عليه السلام
عطف على قوله تعالى يعني ان المنقول من ذلك البعض بناء على قوله
صلعم السعيد من سعد في بطن امه الخ فان قلت كيف يدل

هذا الحديث على ان العبرة بالخاتمة بل يدل على ان العبرة بفاتحة
الحال قلت السعادة والشقاوة في بطن الام كناية عما يكتب
الملك في بطن امه في شانه انه سعيد في الخاتمة او شقي فيها على
ما ورد في الحديث او كناية عن علم الله تعالى بسعادته وشقاوته
في الخاتمة فيكون موافقا لما نقل عن بعض الاشاعرة قه اشار
الى ابطال ذلك بقوله السعيد قد يشقى فان قلت اذا كان المنقول
من هذا البعض مبنيا على الآية والحديث المذكورين كيف يصح ابطاله
قلت المراد ان جعل هذا الحكم مبنيا على الحديث والآية المذكورين
لا يصح فانهما لا يدلان على نفي السعادة بالفعل عن المؤمن الا يعلم
حاله في الخاتمة ولا نفي الشقاوة عن الكافرين بالفعل خيرية خاتمة
والشقي قد يسعد باحتمال خيرية خاتمة فان المؤمن بالفعل سعيد يحتمل
ان يشقى والكافر شقي بالفعل قد يسعد والآية والحديث المذكوران
لا ينافي هذا الحديث فجعل المنقول عن هذا البعض مبنيا على الآية
والحديث باطل قه والتغير قد يكون في السعادة والشقاوة دون
الاسعاد والاشقاء جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال التغير

في صفاته تعالى فكيف يكون السعادة بالشقاوة وبالعكس
فاجاب بان التغاير ليس في صفة التكوين بل في المكون
الحادث من السعادة والشقاوة ويمكن ان يقال ان الا
الاسعاد والاشقاء ايضاً باعتبار التعلق وان كان تلك
التكوين قديمة تمت هذه
الرسالة الشريفة وقعت
على مبحث عذاب
القبر
من شرح العقايد لمولانا عصمة الله قدس سره وقد فرغت عن
كتابته يوم السبت في شهور سنة ١٣١٢ في شهر رجب